

# Aufklärung



# AUFKLÄRUNG

Interdisziplinäres Jahrbuch  
zur Erforschung des 18. Jahrhunderts  
und seiner Wirkungsgeschichte

In Verbindung mit der  
Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts  
herausgegeben von  
Lothar Kreimendahl, Monika Neugebauer-Wölk  
und Friedrich Vollhardt

Redaktion:  
Marianne Willems

Band 19 · Jg. 2007

Themenschwerpunkt:  
ERNST PLATNER (1744–1818)  
KONSTELLATIONEN DER AUFKLÄRUNG ZWISCHEN  
PHILOSOPHIE, MEDIZIN UND ANTHROPOLOGIE

Herausgegeben von Guido Naschert  
und Gideon Stiening

FELIX MEINER VERLAG

ISSN 0178-7128

Aufklärung. Jahrbuch für die Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte. – In Verbindung mit der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts herausgegeben von Lothar Kreimendahl, Monika Neugebauer-Wölk und Friedrich Vollhardt. – Redaktion: Dr. Marianne Willems, Ludwig-Maximilians-Universität München, Institut für deutsche Philologie, Schellingstraße 3, 80799 München, E-mail: [aufklaerung@lrz.uni-muenchen.de](mailto:aufklaerung@lrz.uni-muenchen.de).

© Felix Meiner Verlag 2007. Das Jahrbuch und alle in ihm enthaltenen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Textformatierung: Katja Mellmann. Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza. Printed in Germany.

## INHALT

<i>Guido Naschert, Gideon Stiening: Zur Einführung. Ernst Platner (1744–1818). Konstellationen der Aufklärung zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie</i> .....	7
---	---

### ABHANDLUNGEN

<i>Werner Euler: Commercium mentis et corporis? Ernst Platners medizinische Anthropologie in der Kritik von Marcus Herz und Immanuel Kant</i> .....	21
<i>Hans-Peter Nowitzki: Platner und die Wolffsche Philosophietradition</i> .....	69
<i>Gideon Stiening: Platners Aufklärung. Das Theorem der angeborenen Ideen zwischen Anthropologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik</i> .....	105
<i>Udo Thiel: Das „Gefühl Ich“. Ernst Platner zwischen Empirischer Psychologie und Transzendentalphilosophie</i> .....	139
<i>Falk Wunderlich: Ernst Platners Auseinandersetzung mit David Hume</i> .....	163
<i>Temilo van Zantwijk: Platner, Kant und der Skeptizismus</i> .....	181
<i>Jutta Heinz: „Eben so viel feine Beobachtungsgabe, als philosophischen Scharfsinn“. Anthropologische Charakteristik in Platners <i>Philosophischen Aphorismen</i></i> .....	197
<i>Michael Ansel: Ernst Platner und die Popularphilosophie</i> .....	221
<i>Simone De Angelis: Unbewußte Perzeptivität und metaphysisches Bedürfnis. Ernst Platners Auseinandersetzung mit Haller in den <i>Quaestiones physiologicae</i> (1794)</i> .....	243
<i>Udo Roth: „Es giebt eine gewisse Gattung des Wahnsinns, [...] nämlich den verborgenen“. Ernst Platner als Forensiker</i> .....	275
<i>Alessandro Lazzari: Platner und Reinhold über das Vergnügen</i> .....	309

<i>Martin Bondeli</i> : Über eine „Entdeckung“ in der Psychologie. Reinholds Auseinandersetzung mit Platners Bemerkungen zur Geschichte des Seelenbegriffs.....	327
<i>Hans-Peter Nowitzki</i> : Curriculum Vitae. Fundstücke und Nachträge zur Biographie Ernst Platners.....	343

## KURZBIOGRAPHIE

<i>Guido Naschert</i> : Johann Georg Sulzer (1720–1779) .....	379
---	-----

## DISKUSSION

<i>Volker Dieringer</i> : Kants Theodizee-Aufsatz im Spiegel neuerer Arbeiten. Ein Forschungsbericht.....	383
--	-----

## IN EIGENER SACHE

Der vorliegende Jahrgang der *Aufklärung* verzeichnet personelle Veränderungen im Gremium der Herausgeber, die vorab kurz zu erläutern sind.

Gemeinsam mit Norbert Hinske, der den Herausgebern seit dem Jahr 2002 noch beratend zur Seite stand, scheidet nun auch Karl Eibl mit seiner Emeritierung aus dem Gremium aus. Seine Nachfolge hat Friedrich Vollhardt (München) angetreten.

Karl Eibl und Norbert Hinske haben als Gründungsmitglieder der *Aufklärung* das Profil der Zeitschrift von Beginn an geprägt. Für ihr großes Engagement, die zahlreichen eigenen Beiträge und die Intensivierung des fachübergreifenden Gesprächs in wichtigen Themenheften sei ihnen an dieser Stelle herzlich gedankt.

Mit den personellen Veränderungen gehen kleinere Umstellungen in der Konzeption des Jahrbuchs einher. Der 2001 vollzogene Wandel von einer Halbjahresschrift zu einem Jahrbuch hat sich bewährt. Zukünftig sollen sich dabei Sammelbände, die einem Schwerpunkt gewidmet sind, mit Jahrbüchern abwechseln, die – thematisch ungebunden – ein weites Spektrum von Fragestellungen zur europäischen Aufklärung behandeln.

Die Herausgeber





# ZUR EINFÜHRUNG

Ernst Platner (1744–1818)

Konstellationen der Aufklärung  
zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie

Der Leipziger Mediziner und Philosoph Ernst Platner ist eine zentrale Figur der philosophischen, medizinischen und anthropologischen Forschungen und Kontroversen der deutschen Spätaufklärung. Mit seiner *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* von 1772<sup>1</sup> gelang es ihm, einer schon seit den 1750er Jahren in Medizin und Philosophie geführten Debatte Namen und Begriff zu geben und sie auch thematisch wie systematisch innovativ zu profilieren. Nicht nur Immanuel Kant, der seit den frühen 1770er Jahren ebenfalls populäre Vorlesungen über Anthropologie abhielt,<sup>2</sup> befaßte sich mit Platners Entwurf, wollte es nur „ganz anders machen“;<sup>3</sup> auch das Gros der zahlreich erscheinenden anthropologischen Kompendien bezog sich bis Ende des 18. Jahrhunderts kritisch oder affirmativ auf Platners Vorgabe.<sup>4</sup> Seine ‘Bestimmung des Menschen’ als „Har-

<sup>1</sup> Ernst Platner, *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*, Leipzig 1772 (Nachdruck Hildesheim 1998, hg. von Alexander Košenina).

<sup>2</sup> Kant's gesammelte Schriften, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 25, 4. Abt.: Vorlesungen, Bd. 2: Vorlesungen über Anthropologie, bearbeitet von Reinhard Brandt und Werner Stark, Berlin 1997.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu Reinhard Brandt, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), Hamburg 1999, 49 ff., sowie den Beitrag von Werner Euler in diesem Band.

<sup>4</sup> Vgl. hierzu u.a. Michael Hißmann, *Geschichte der Lehre von der Assoziation der Ideen*, Göttingen 1776; Christoph Meiners, *Kurzer Abriß der Psychologie zum Gebrauche seiner Vorlesungen*, Göttingen, Gotha 1773; Johann Nicolas Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 2 Bde., Leipzig 1777; Dietrich Tiedemann, *Untersuchungen über den Menschen*, 3 Bde., Leipzig 1777–1778; Franz Karl von Irwing, *Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen*, 4 Bde., Berlin 1772–1785, sowie Johann Karl Wezel, *Versuch über die Kenntniß des Menschen* (1784/85), in: J.K.W., *Gesamtausgabe in acht Bänden*, hg. von Klaus Manger, Heidelberg 2000 ff., Bd. 7 (Versuch über die Kenntnis des Menschen. Rezensionen. Schriften zur Pädagogik), hg. von Jutta Heinz, Cathrin Blöss, Heidelberg 2001, 7–281. Auch die anthropologische Psychologie der 1790er Jahre bleibt weiterhin – wenngleich unter Kantischen Vorgaben – auf Platner bezogen: z.B. Carl Christian Erhard Schmid, *Empirische Psychologie*, 2 Theile, Jena 1791; [Friedrich Karl Forberg,] *Seelenlehre*, in: Christian Karl Andrés

monie von Körper und Seele“, die „in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Einschränkungen und Beziehungen zusammen betrachtet“ werden sollten,<sup>5</sup> um Anthropologie allererst betreiben zu können, fand seit 1772 unter Philosophen und Medizinern, aber auch unter Literaten und Künstlern große Verbreitung.<sup>6</sup> „Der ganze Mensch“, als antirationalistische Kampfpapare schon von Christian Thomasius formuliert,<sup>7</sup> u.a. von Hermann Samuel Reinmarus 1766 aufgenommen<sup>8</sup> und noch von Jacobi, Schiller und Fichte verwendet,<sup>9</sup> wurde allererst durch Platners *Anthropologie* zu einer Leitidee jenseits fachwissenschaftlicher Grenzziehungen. Es war die Platnersche Konzeption von 1772, die – trotz aller sachlichen Vorläuferdiskussionen<sup>10</sup> – das im *commercium mentis et corporis*

(Hg.), *Der Mensch, oder Compendiöse Bibliothek des Wissenswürdigen von der Natur und Bestimmung des Menschen und von der Geschichte der Menschheit*, Eisenach, Halle 1796.

<sup>5</sup> Ernst Platner, *Anthropologie 1772* (wie Anm. 1), IV und XVI f.

<sup>6</sup> Von literaturwissenschaftlicher Seite wurde die Wiederentdeckung Platners Mitte der siebziger Jahre durch Wolfgangs Proß' Studie zu Jean Paul angestoßen: Wolfgang Proß, *Jean Pauls geschichtliche Stellung*, Tübingen 1975. Doch erst Alexander Košeninas – mehr biographische als textrekonstruierende – Monographie (Ernst Platner. *Anthropologie und Philosophie. Der philosophische Arzt und seine Wirkung auf Johann Karl Wezel und Jean Paul*, Würzburg 1989) löste eine größere Wahrnehmung der Platnerschen *Anthropologie* durch die Literaturwissenschaft aus. Inzwischen gibt es eine breite Forschung zum Verhältnis von Anthropologie und Literatur, vgl. hierzu u.a. Jutta Heinz, *Wissen vom Menschen und Erzählen vom Einzelfall. Untersuchungen zum anthropologischen Roman der Spätaufklärung*, Berlin, New York 1996; Walter Hinderer, Friedrich Schiller und die empirische Seelelehre, in: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 47 (2003), 187–213; oder auch die programmatische Studie von Manfred Beetz, *Aporien der Aufklärung. Wezels Diskussion von Vorurteilen in seiner Anthropologie und in Belphegor*, in: *Wezel-Jahrbuch* 8 (2005), 9–41.

<sup>7</sup> Vgl. Christian Thomasius, *Einleitung zu der Vernunft=Lehre*, Halle 1691 (Nachdruck Hildesheim 1968), 95; zur Bedeutung Thomasius' für die Anthropologie der Hoch- und Spätaufklärung vgl. Wolfram Mauser, *Johann Gottlob Krüger. Der Weltweise als Arzt – zur Anthropologie der Frühaufklärung in Deutschland*, in: Carsten Zelle (Hg.), „Vernünftige Ärzte“. *Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*, Tübingen 2001, 48–67, hier 62 ff.

<sup>8</sup> Hermann Samuel Reimarus, *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, Hamburg <sup>3</sup>1766, 439.

<sup>9</sup> Friedrich Heinrich Jacobi, *Werke in sechs Bänden*, hg. von Friedrich Roth, Friedrich Köppen, Bd. 2, Leipzig 1815, 343 f.; Friedrich Schiller, *Über Bürgers Gedichte*, in: F. S., *Sämtliche Werke*, hg. von Gerhard Fricke, Herbert G. Göpfert, Bd. 5: *Erzählungen. Theoretische Schriften*, Darmstadt <sup>9</sup>1993, 971; Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in: J. G. F., *Werke*, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Bd. 1, Berlin 1844 (Nachdruck Berlin 1971), 295; zur Erforschung dieser Formel, vor allem der durch sie repräsentierten Reflexionsbewegungen im 18. Jahrhundert vgl. Hans-Jürgen Schings (Hg.), *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, Weimar 1994.

<sup>10</sup> Zu den schon ab 1750 in Berlin und Halle geführten Debatten um zentrale Aspekte einer physischen Anthropologie vgl. Gabriele Dürbeck, *Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750*, Tübingen 1998; Zelle (Hg.), „Vernünftige

enthaltene Zentralproblem physischer Anthropologie<sup>11</sup> zum Grundlegungstheorem für alle weiteren Wissens- und Wissenschaftsbereiche erklärte.<sup>12</sup> Erst durch und nach Platner wurde die physische Anthropologie in den Rang einer Fundamentalwissenschaft erhoben; denn Platner erfüllte mit seinem weitreichenden Entwurf von 1772 ein Postulat, das Herder schon 1765 mit der These erhoben hatte, alle Philosophie müsse künftig „auf Anthropologie zurückgezogen“ werden.<sup>13</sup>

Trotz des großen wissenschaftlichen und publizistischen Erfolges der *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* erfährt diese medizinisch-philosophische Grundlegungstheorie Platners im Laufe der folgenden Jahrzehnte entscheidende Veränderungen, die insbesondere in den Neubearbeitungen seiner Lehrbücher greifbar werden. In der *Neuen Anthropologie* aus dem Jahre 1790 distanziert sich Platner ausdrücklich und vollkommen konsequent<sup>14</sup> von Gehalt und Systematik der ersten Auflage seiner berühmten Schrift: „In der That war jene Anthropologie, ein paar erträgliche Lehrstücke und vielleicht einige neue Ideen ausgenommen, ein sehr fehlerhaftes Buch“.<sup>15</sup> Tatsächlich macht sein philosophischer Standpunkt zwischen 1770 und 1800 einen schwer erkämpften Wan-

Ärzte“ (wie Anm. 7); Wolfgang Riedel, Erster Psychologismus. Umbau des Seelenbegriffs in der deutschen Spätaufklärung, in: Jörn Garber, Heinz Thoma (Hg.), Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert, Tübingen 2004 (Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung, 24), 1–17; Tanja van Hoorn, Affektenlehre – rhetorisch und medizinisch. Zur Entstehung der Anthropologie um 1750 in Halle, in: Rhetorik 23 (2004), 81–94; Rainer Godel, Der Mensch – ein „lächerliches Tier“? Eine psychophysische Theorie des Lachens bei Ernst Anton Nicolai und Georg Friedrich Meier und ihre Folgen, in: Aufklärung 17 (2005), 187–214, speziell 204 ff. Problematisch ist diese Neudatierung einer ‘Anthropologischen Wende der Aufklärung’, weil es zum einen wenig überzeugend wirkt, aus den unbestreitbar innovativen Reflexionen von vier Hallenser Ärzten die ganze Aufklärung berührt (in diesem Falle ‘gewendet’) zu sehen, und weil zum anderen diese medizinische Anthropologie der Hallenser den Status einzelwissenschaftlicher Ergebnisse nicht übersteigt; erst Platner und die nachfolgende Debatten erheben die Anthropologie zur Grundlagenwissenschaft.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu den Forschungsüberblick durch Wolfgang Riedel, Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 6. Sonderheft (1994), 93–157.

<sup>12</sup> Heinz, Wissen vom Menschen (wie Anm. 6), 50.

<sup>13</sup> Johann Gottfried Herder, Wie die Philosophie zum Besten des Volks allgemeiner und nützlicher werden kann, in: Herders Sämtliche Werke, hg. von Bernhard Suphan, 33 Bde., Berlin 1877–1913, Bd. 32, 31–61, hier 37; zu dieser Anthropologisierung der Philosophie durch Herder vgl. auch Wolfgang Pross, Herder und die Anthropologie der Aufklärung, in: Johann Gottfried Herder, Werke, hg. von W. P., Bd. 2, Darmstadt 1987, 1128–1216.

<sup>14</sup> Košenina, Ernst Platner (wie Anm. 6), 29, hat demgegenüber behauptet, die Veränderungen des Anthropologiekonzepts der zweiten Auflage seien „weniger radikal“ als von Platner angezeigt; vgl. jedoch den Beitrag von Gideon Stiening in diesem Band.

<sup>15</sup> Ernst Platner, Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Mit besondere Rücksicht auf Physiologie, Pathologie, Moralphilosophie und Aesthetik, Leipzig 1790, Vorrede [unpag.].

del in mehreren Stufen durch, der sich mit Blick auf zentrale erkenntnistheoretische Annahmen als eine Entwicklung von einem moderaten Lockeanismus zu einem kantisch verfeinerten Leibnizianismus bestimmen läßt. Platner vollzieht hiermit eine Korrektur, die zwar schon bei Zeitgenossen Aufsehen erregte, aber keineswegs ungewöhnlich war.<sup>16</sup>

Dieser für die epistemische Situation<sup>17</sup> der 1770 und 1780 Jahre aufschlußreiche Prozeß wurde jedoch von der Forschung bisher kaum wahrgenommen.<sup>18</sup> Zwar wird Platners *Anthropologie* von 1772 häufig zitiert (wenn auch zumeist nur aus der geläufigen Vorrede); aber bekannt sind Platners Texte, ihr philosophischer und einzelwissenschaftlicher Gehalt sowie deren Wandel kaum. Der Grund für den Mangel einer differenzierteren Wahrnehmung seiner Kompendien muß u.a. darin gesehen werden, daß die Texte des Leipziger Mediziners und Philosophen in den letzten Jahren von zwei Forschungsdisziplinen bearbeitet wurden – der literatur- und kulturwissenschaftlichen Anthropologieforschung und der philosophiehistorischen Idealismusforschung –, die sich selbst und in ihrer Interaktion durch folgende Charakteristika auszeichnen:

1. Beide Forschungsperspektiven sind nicht unmittelbar an Platner interessiert, sondern entweder an der Konstruktion eines geistesgeschichtlichen Paradigmas,<sup>19</sup> für das Platners erste *Anthropologie* als ein – nicht einmal übermäßig

<sup>16</sup> Zum Leibnizianismus der 1780er und 1790er Jahre vgl. u.a. Manfred Gawlina, *Das Medusenhaupt der Kritik*, Berlin, New York 1996; Stefan Lorenz, *De Mundo Optimo. Studien zu Leibniz' Theodizee und ihrer Rezeption in Deutschland 1710–1791*, Stuttgart 1997; Manfred Zahn, *Der historische Kontext der Kant-Eberhard-Kontroverse*, in: Immanuel Kant, *Der Streit mit Johann August Eberhardt*, hg. von Marion Lauschke, M. Z., Hamburg 1998, XIII–XL; Catherine J. Minter, „Die Macht der dunklen Ideen“: A Leibnizian theme in German psychology and fiction between the late Enlightenment and Romanticism, in: *German Life and Letters* 54/2 (2001) 114–136.

<sup>17</sup> Zur Stellung dieses Begriffs für eine weder historistische noch teleologische und doch kontinuieritätskonstituierte Wissens- und Wissenschaftsgeschichte vgl. Lutz Danneberg, *Epistemische Situationen, kognitive Asymmetrien und kontrafaktische Imaginationen*, in: Lutz Raphael, Heinz-Elmar Tenorth (Hg.), *Ideen als geschichtliche Gestaltungskraft im Europa der Neuzeit. Beiträge für eine erneuerte Geistesgeschichte*, München 2006, 193–221.

<sup>18</sup> Eine der wenigen Ausnahmen bildet das umfangreiche Kapitel zu Platner in Hans-Peter Nowitzki, *Der wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien im Widerstreit*, Berlin, New York 2003, 155–249.

<sup>19</sup> Zur Erforschung der sogenannten ‘anthropologischen Wende der Spätaufklärung’ als Paradigma der Aufklärungsforschung vgl. den bis 1994 reichenden Forschungsbericht von Riedel, *Anthropologie und Literatur* (wie Anm. 11); ein Forschungsüberblick der nahezu unübersehbaren Fülle der Arbeiten seit 1994 fehlt, vgl. Ansätze hierzu bei Gideon Stiening, Ein „Sistem“ für den „ganzen Menschen“. Zum anthropologischen Argument bei Johann Karl Wezel, in: Dieter Hüning, Karin Michel, Andreas Thomas (Hg.), *Aufklärung durch Kritik. Festschrift für Manfred Baum*, Berlin 2004, 113–139; angekündigt ist zudem Yvonne Wübben, *Aufklärungsanthropologien im Widerstreit? Probleme und Perspektiven der Anthropologieforschung am Beispiel von*

willkommenes<sup>20</sup> – Exemplifikationsinstrument dient, oder an den hochkomplexen Entwicklungen des deutschen Idealismus, für die Platners ‘Logik und Metaphysik’ zumeist als Quelle fungiert.

2. Aus diesem Grund favorisierte man jeweils bestimmte Einzeltexte: Konzentrierten sich die zumeist literatur- und kulturwissenschaftlichen Forschungen zur sogenannten „anthropologischen Wende der Spätaufklärung“<sup>21</sup> auf Betrachtungen der 1998 von Alexander Košenina neu herausgegebenen *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* von 1772, so zeigte sich eine philosophiehistorische Forschung mit Fokus auf den Fichte-Kreis in Jena überwiegend an den *Philosophischen Aphorismen* – dem zweiten Hauptwerk des Autors, und zwar nur an der 1793er Fassung<sup>22</sup> – interessiert. Bereits seit einigen Jahren liegt dieses Werk als Supplement zur Fichteschen Akademie-Ausgabe vor, und auf diese Fassung hat sich das philosophiehistorische Interesse an Platner nahezu ausschließlich bezogen.<sup>23</sup>

3. Beide Forschungsbereiche nahmen sich allerdings nicht hinreichend wahr, so daß jede Betrachtung der *Anthropologien* nicht nur die Gehalte der *Philosophischen Aphorismen* zumeist ignorierte, sondern auch die Forschungsergebnisse zu ihnen – et vice versa. Hinzu kommt, daß eine wissenschaftsgeschichtliche Auseinandersetzung, die im Zusammenhang der allgemeinen Anthro-

Hans-Peter Nowitzkis „Der wohltemperierte Mensch“, in: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 1 (2007).

<sup>20</sup> Vgl. hierzu die Platner-kritischen Positionen bei Carsten Zelle, Sinnlichkeit und Therapie. Zur Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie um 1750, in: C.Z., „Vernünftige Ärzte“ (wie Anm. 7), 5–24, hier 6 f., oder auch Nowitzki, Aufklärungsanthropologien (wie Anm. 18), 232 ff.

<sup>21</sup> Vgl. hierzu Schings (Hg.), Der ganze Mensch (wie Anm. 9); Thoma, Garber, (Hg.), Anthropologie im 18. Jahrhundert (wie Anm. 10), sowie Wolfgang Riedel, Die anthropologische Wende: Schillers Modernität, in: Jörg Robert (Hg.), Würzburger Schiller-Vorträge 2005, Würzburg 2007, 1–24.

<sup>22</sup> Ernst Platner, Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte. Ganz neue Ausarbeitung. Leipzig 1793, in: Johann Gottlieb Fichte, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von Reinhard Lauth u.a., Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, II. Reihe: Nachgelassene Schriften, Bd. 4/Suppl. Vgl. zuletzt Faustino Fabbianelli, Anthropologie der Aufklärung und Fichtes Wissenschaftslehre, in: Carla De Pascale, Erich Fuchs, Marco Ivaldo, Günter Zöller (Hg.), Fichte und die Aufklärung, Hildesheim, Zürich, New York 2004, 111–131.

<sup>23</sup> Schon Max Wundt hob Platners *Aphorismen* neben Darjes und Feder unter den Lehrbüchern der spätaufklärerischen Schulphilosophie hervor und deutete Platners „Psychologismus“ als eklektische Vermittlung zwischen Leibniz und Christian Thomasius, vgl. Max Wundt, Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung, Tübingen 1945, 311.

pologieforschung wichtige eigenständige Ergebnisse zeitigt,<sup>24</sup> in bezug auf die medizinischen Texte Platners nahezu inexistent ist.<sup>25</sup>

Die literatur- und kulturhistorische Erforschung, die sich um die Schlagworte des „ganzen Menschen“ bzw. einer „anthropologischen Wende der (Spät-) Aufklärung“ bewegt,<sup>26</sup> bildet mit der philosophiehistorischen Forschung, die das Denken zwischen Wolff und Kant erst allmählich wiederentdeckt,<sup>27</sup> nahezu

<sup>24</sup> Vgl. hierzu u.a. Gunter Mann, Franz Dumont (Hg.), *Die Natur des Menschen. Physische Anthropologie und Rassenkunde (1750–1850)*, Stuttgart, New York 1990; Ingrid Oehler-Klein, Einleitung, in: Samuel Thomas Soemmerring, *Werke*, hg. von I. O.-K., Bd. 15: *Anthropologie*, Stuttgart 1998, 11–142; Georg Eckardt u.a. (Hg.), *Anthropologie und empirische Psychologie um 1800. Ansätze einer Entwicklung zur Wissenschaft*, Köln, Weimar, Wien 2001; Bettina Dietz, Thomas Nutz, *Naturgeschichte des Menschen als Wissensformation des späten 18. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 32 (2005), 45–70, sowie Hans-Peter Nowitzki, „Schön ist das Schauspiel ringender Kräfte“. ‘Lebenskräfte’ bei Christoph Wilhelm Hufeland, Johann Gottfried Herder und Georg Forster, in: *Jahrbuch für Europäische Wissenschaftskultur* 2 (2006), 209–246.

<sup>25</sup> Vgl. jetzt aber die Beiträge von Simone de Angelis und Udo Roth in diesem Band.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu – um nur die wichtigsten Arbeiten zu nennen: Mareta Linden, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1976; Schings (Hg.), *Der ganze Mensch* (wie Anm. 9); Riedel, *Anthropologie und Literatur* (wie Anm. 11); Heinz, *Wissen vom Menschen* (wie Anm. 6); Dürbeck, *Einbildungskraft und Aufklärung* (wie Anm. 10); Zelle (Hg.), „Vernünftige Ärzte“ (wie Anm. 7); *Aufklärung* 14 (2002) (Themenschwerpunkt: Aufklärung und Anthropologie, hg. von Karl Eibl u.a.); John Zammito, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago, London 2002; Wolfgang Pross, *Herder und die Anthropologie der Aufklärung* (wie Anm. 13); W.P., Nachwort: ‘Natur’ und ‘Geschichte’ in Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: Herder, *Werke*, hg. von W. P., Bd. 3/1, Darmstadt 2002, 833–1041; Nowitzki, *Aufklärungsanthropologien* (wie Anm. 18); Tanja van Hoorn, *Dem Leibe abgelesen. Georg Forster im Kontext der physischen Anthropologie des 18. Jahrhunderts*, Tübingen 2004; Riedel, *Die anthropologische Wende* (wie Anm. 21), sowie Manfred Beetz, Jörn Garber, Heinz Thoma (Hg.), *Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert*, Göttingen 2007.

<sup>27</sup> Weitgehend untangiert von der literatur- und kulturwissenschaftlichen Erforschung der Aufklärungsanthropologie während des letzten Jahrzehnts hat sich eine – wenngleich kleine – Anzahl Philosophiehistoriker mit den wichtigsten Autoren zwischen Wolff und Kant beschäftigt, vgl. hierzu Marion Heinz, *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie und Metaphysik des jungen Herder (1763–1778)*, Hamburg 1994; Udo Thiel, *Varieties of inner Sense. Two Pre-Kantian Theories*, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79 (1997), 58–79; U.T., *Between Wolff and Kant: Merian’s Theory of Apperception*, in: *Journal of the History of Philosophy* XXXIV (1996), 213–232; Brandt, *Kritischer Kommentar* (wie Anm. 3); Manfred Frank, *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*, Frankfurt am Main 2002; Stefan Heßbrüggen-Walter, *Die Seele und ihre Vermögen. Kants Metaphysik des Mentalen in der Kritik der reinen Vernunft*, Paderborn 2004, 55–125, sowie Falk Wunderlich, *Kant und die Bewußtseinstheorien des 18. Jahrhunderts*, Berlin, New York 2005. Von besonderer Bedeutung dürften in diesem Zusammenhang auch die Ergebnisse des Ersten Internationalen Christian-Wolff-Kongresses „Christian Wolff und die Europäische Aufklärung“ sein, der am 6.–10. April 2004 in Halle an der Saale stattgefunden hat.



keinerlei Interaktionen aus. Zwar betonen beide Forschungsrichtungen die disziplinübergreifende Kontur ihrer Gegenstände. Dennoch resultieren die Ungleichzeitigkeit und das Nebeneinander der Forschungsergebnisse nicht nur aus einer unterschiedlichen Schwerpunktsetzung mit Blick auf die untersuchten Textcorpora (*Anthropologie* von 1772 einerseits, *Philosophische Aphorismen* von 1793 andererseits), häufig sind sie auch Folge wissenschaftstheoretischer Vorannahmen. So steht etwa nach wie vor die Behauptung zur Diskussion, die traditionelle Philosophiegeschichtsschreibung könne die Anthropologie der Aufklärung gar nicht angemessen aufarbeiten, weil sich diese in ihrem Ausgang von der empirischen Naturgeschichte ‘philosophisch emanzipiert’ habe.<sup>28</sup>

Es läßt sich daher festhalten, daß von einer textzentrierten, Autor und Werk fokussierenden ‘Platner-Forschung’ in keiner Weise gesprochen werden kann, deren Ergebnisse allererst die Grundlage für differenziertere Überlegungen zu übergreifenden Paradigmata zur Aufklärung oder zum Deutschen Idealismus zur Verfügung stellen könnte. (Das gilt im übrigen ebenso für Autoren wie Hißmann und Meiners, Tetens, Feder, Tiedemann oder von Irwing). Ernst Platner muß im Hinblick auf die Erforschungen des späten 18. Jahrhunderts mithin als eine jener ‘unbekannten Berühmtheiten’ bezeichnet werden, die nur vom Hörensagen leben. Zwar sind gerade in den letzten Jahren wichtige neuere Einzelergebnisse zu verzeichnen; es liegen einige biographisch ausgerichtete Studien vor,<sup>29</sup> die allerdings in die wissenschaftlichen oder philosophischen

<sup>28</sup> Vgl. hierzu u.a.: Rainer Godel, „Eine unendliche Menge dunkeler Vorstellungen“. Zur Widerständigkeit von Empfindungen und Vorurteilen in der deutschen Spätaufklärung, in: DVJS 52 (2002), 542–576; Jörn Garber, Die Bestimmung des Menschen in der ethnologischen Kulturtheorie, in: Aufklärung 14 (2002), 161–204, hier 190 ff., sowie Ingo Stöckmann, Traumleiber. Zur Evolution des Menschenwissens im 17. und 18. Jahrhundert, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 26/2 (2001), 1–55; van Hoorn, Dem Leibe abgelesen (wie Anm. 26), 108 ff.; zur Kritik hieran Stiening, Ein „System“ (wie Anm. 19), 113–125; Godel, Der Mensch (wie Anm. 10), 204–213, hat in einem neuern Vorschlag die vermeintlich fundamentale Philosophiekritik der Anthropologie methodologisiert, weil letztere aus einer „spezifischen diskursiven Konstellation [schöpfe], die Philosophie und Medizin mischt“ (ebd., 211). Diese These ist allerdings auch nicht richtiger als die vorherige, weil Godel erkenntnistheoretische Ableitungen am Beispiel Johann Nicolas Tetens als Methodenreflexionen mißdeutet (212) und damit die Anfangsgründe der philosophischen Epistemologie und Anthropologie des 18. Jahrhunderts verfehlt.

<sup>29</sup> Vgl. Košenina, Ernst Platners Anthropologie (wie Anm. 6). Diese Arbeit wurde weitergeführt in A. K., Nachwort, in: Platner: Anthropologie 1772 (wie Anm. 1), 303–313, A. K., Ernst Platner (1744–1818), in: Aufklärung 14 (2002), 259 f., sowie A. K., Nachwort, in: Ernst Platner, Der Professor. Mit einem Nachwort hg. von Aleander Košenina, Hannover 2007, 79–91. Aus ganz anderer Forschungsrichtung stieß der Medizinhistoriker Rolf Kocher auf das vernachlässigte Spätwerk Platners in seiner Arbeit: R. K., Die Forensik in Leipzig um die Wende zum 19. Jahrhundert. Ernst Platner und sein Werk, Diss. Bern 1985.

Problemlagen des umfangreichen Werks kaum eindringen.<sup>30</sup> Darüber hinaus wurde die Stellung der späten Texte Platners einerseits im Hinblick auf die Erneuerung des nachkantischen Skeptizismus bei Aenesidemus Schulze und Salomon Maimon untersucht;<sup>31</sup> andererseits ihre philosophiehistorische Bedeutung für die Formationsphase des Deutschen Idealismus neuerlich in den Blick genommen; letzteres geschieht in Studien, die Karl Leonhard Reinholds „Satz des Bewußtseins“,<sup>32</sup> Fichtes Psychologie<sup>33</sup> oder die Grundsatzskepsis der philosophischen Frühromantik rekonstruieren.<sup>34</sup> Dennoch wurden erst vereinzelt Werke und Werkgruppen des Platnerschen Œuvres einer eigenständigen Analyse und Interpretation unterzogen.<sup>35</sup> In jüngster Zeit entwickelte sich gar eine Tendenz, eine unangemessene „Fokussierung der historischen Anthropologieforschung auf Platner“ zu beklagen – und dies bevor die Texte überhaupt in ihrem Gehalt angemessen zur Kenntnis genommen worden wären.<sup>36</sup> Nach wie vor müssen einige Texte des späten 19. Jahrhunderts als umfassendste und

<sup>30</sup> Ausnahmen bilden in diesem Zusammenhang Thiel, *Varieties of inner Sense* (wie Anm. 27), 65; Nowitzki, *Aufklärungsanthropologien* (wie Anm. 18), 155–249; Ernst Stöckmann, *Phänomenologie der Empfindungen – Kultivierung des Gefühlsvermögens. Aspekte der anthropologischen Empfindungstheorie der deutschen Spätaufklärung am Beispiel von Platner und Irwing*, in: Walter Schmitz, Carsten Zelle (Hg.), *Innovation und Transfer. Naturwissenschaften, Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Dresden 2004, 75–96, hier 83 ff., und Wunderlich, *Bewußtseinstheorien* (wie Anm. 27), 69–81.

<sup>31</sup> Frederick Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, London 1993, 214–217.

<sup>32</sup> Vgl. Alessandro Lazzari, *Zur Genese von Reinholds „Satz des Bewußtseins“*, in: Martin Bondeli, Alessandro Lazzari (Hg.), *Philosophie ohne Beynamen. System, Freiheit und Geschichte im Denken Karl Leonhards Reinholds*, Basel 2004, 21–38.

<sup>33</sup> Vgl. Temilo van Zantwijk, *Psychologie oder Psychagogie? Die menschliche Seele in der angewandten Philosophie Platners und Fichtes*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 27 (2002), 49–65.

<sup>34</sup> Vgl. Manfred Frank, *„Unendliche Annäherung“*. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Frankfurt am Main 1997, 141 ff.; sowie Guido Naschert, *Philosophische Lehrjahre. Beiträge zur intellektuellen Biographie des jungen Friedrich Schlegel (1772–1798)*, Diss. Tübingen 2001, 84 ff.

<sup>35</sup> Vgl. Thiel, *Varieties of inner Sense* (wie Anm. 27); Nowitzki, *Aufklärungsanthropologien* (wie Anm. 18), 165–249, sowie Ernst Stöckmann, *Phänomenologie der Empfindungen* (wie Anm. 30).

<sup>36</sup> Im Anschluß an eine fehlleitende These von Maximilian Bergengruen, Roland Borgards, Johannes Friedrich Lehmann, *Einleitung*, in: M. B., R. B., J. F. L. (Hg.), *Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800*, Würzburg 2001, 7–14, hier 8, führte dies zu einer eigentümlichen Depotenzenierung Platners auf der Grundlage offenerer Unkenntnis seiner Schriften bei Tanja van Hoorn, *Das anthropologische Feld der Aufklärung. Ein heuristisches Modell und ein exemplarischer Situierungsversuch*, in: Jörn Garber, T. v. H. (Hg.), *Natur – Mensch – Kultur. Georg Forster im Wissenschaftsfeld seiner Zeit*, Hannover-Laatzten 2006, 125–141, hier 126; T. v. H., *Entwurf einer Psychophysiologie des Menschen. Johann Gottlob Krügers Grundriß eines neuen Lehrgebäudes der Arzneygelahrtheit (1745)*, Hannover-Laatzten 2006, 20 f.



ertragreichste Analysen der Platnerschen Schriften bezeichnet werden.<sup>37</sup> Solcherart interessensgeleitete Verweigerung einer adäquaten Wahrnehmung des Platnersches Werkes erstreckt sich bisweilen sogar auf die Basisinformationen zu Platners Bibliographie, und dies in Texten ausgewiesener Exzellenz: Der biobibliographische Index der von Knud Haakonssen herausgegebenen *Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy* datiert Platners *Neue Anthropologie* auf die Jahre 1772–74, und auch die *Gespräche über Atheismus* werden in das Jahr 1794 verlegt;<sup>38</sup> das zeugt von jener soliden Unkenntnis, die den Status Platners als ‘unbekannte Berühmtheit’ des späten 18. Jahrhunderts anschaulich dokumentiert.

Das stellte sich im späten 18. Jahrhundert noch vollkommen anders dar. Im Vorwort seines späten Werkes, den *Morgenstunden* von 1785, kam Moses Mendelssohn zu einer ernüchternden Betrachtung seiner philosophischen Gegenwart:

Die besten Köpfe Deutschlands sprechen seit kurzem von aller Spekulation mit schnöder Wegwerfung. Man dringet durchgehend auf Thatsachen, hält sich blos an Evidenz der Sinne, sammelt Beobachtungen, häuft Erfahrungen und Versuche, vielleicht mit allzugroßer Vernachlässigung der allgemeinen Grundsätze. Am Ende gewöhnet sich der Geist so sehr ans Betasten und Begucken, daß er nichts für wirklich hält, als was sich auf diese Weise behandeln läßt. Daher der Hang zum Materialismus, der in unsern Tagen so allgemein zu werden drohet, und von der andern Seite, die Begierde zu sehen und zu betasten, was seiner Natur nach nicht unter die Sinne fallen kann, der Hang zur Schwärmerey.<sup>39</sup>

Wen Mendelssohn jedoch mit diesen besten Köpfen meinte, hatte er einige Zeilen zuvor klar benannt: „Lambert, Tetens, *Platner* und [...] den alles zermalmenden Kant“.<sup>40</sup> Diese zeitgenössisch herausgehobene Stellung neben Kant, Tetens und Lambert, die sein Freund Garve noch 1790 in die Formel

<sup>37</sup> Max Heinze, *Ernst Platner als Gegner Kants*, Leipzig 1880; Paul A. Rohr, *Platner und Kant*, Leipzig 1890; Paul Bergmann, *Ernst Platner als Moralphilosoph und sein Verhältnis zur Kant'schen Ethik*, Halle 1891; Benjian Seligkowitz, *Ernst Platner's wissenschaftliche Stellung zu Kant in Erkenntnistheorie und Moralphilosophie*, in: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie* 16 (1892), 76–103, 172–191; Artur Wreschner, *Ernst Platners und Kants Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Aenesidemus*, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892), 1–25, und Ernst Bergemann, *Ernst Platner und die Kunstphilosophie des 18. Jahrhunderts nach ungedruckten Quellen dargestellt*, Leipzig 1913.

<sup>38</sup> Knud Haakonssen (Hg.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Bd. 2, Cambridge 2006, 1209.

<sup>39</sup> Moses Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, hg. von Dominique Bourel, Stuttgart 1979, 7.

<sup>40</sup> Ebd., 5.

faßt, Platner sei „auf dem Gipfel seines Ruhms und seines Glücks“,<sup>41</sup> wurde dem Leipziger Philosophen und Mediziner in der oben erwähnten Debatte gegen Ende des 19. Jahrhunderts noch wie selbstverständlich zugeschrieben, ist aber in den Forschungsdebatten der letzten Jahre kaum mehr präsent.<sup>42</sup>

Die im vorliegenden Jahrbuch der *Aufklärung* dokumentierte Arbeitstagung *Ernst Platner (1744–1818). Konstellationen der Aufklärung zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie*, die vom 16. bis 18. Februar 2006 in München stattfand,<sup>43</sup> hatte daher das Ziel, die Werke Platners sowie die für ihre Erschließung erforderlichen philosophiehistorischen, wissenschaftsgeschichtlichen sowie kultur- und literarhistorischen Kontexte ins Zentrum zu stellen. Zu diesem Zweck war es erforderlich, zunächst von geistesgeschichtlich übergreifenden Paradigmata wie einer angeblichen ‘anthropologischen Wende der Spätaufklärung’ oder dem Frühidealismus als einer ‘denkgeschichtlichen Supernova’ zu abstrahieren, um – von den normativen Implikationen dieser Perspektivierungen befreit – zu einer angemessen wissens-, wissenschafts- und philosophiegeschichtlichen Rekonstruktion der Argumentationsstrategien und Systematisierungsversuche Platners zu gelangen. Wie die nachfolgenden Abhandlungen zeigen, entfalten Platners Schriften die ganze Breite anthropologischer und epistemologischer, theologischer und metaphysischer sowie anatomischer, physiologischer, juristischer und ästhetischer Problemstellungen und -lösungen. Sie sind damit für die Forschung ein unverzichtbares Textcorpus zum Verständnis des intellektuellen Wandels, der zwischen Aufklärung und Idealismus stattgefunden hat.<sup>44</sup>

Mit dem hier vorliegenden Band werden daher ebenso inhaltliche wie forschungspraktische Ziele verfolgt: *Zum einen* geht es darum, die verstreuten Forschungen, die sich in den letzten Jahren mit Platner beschäftigten, in ein

<sup>41</sup> Vgl. hierzu Alexander Košenina, „Briefe eines Arztes an seinen Freund“. Zwei ungedruckte Briefe Ernst Platners an Christian Garve, in: Jahrbuch der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau 31 (1990), 141–151, hier 144.

<sup>42</sup> Vgl. die Angaben der Texte in Anm. 37.

<sup>43</sup> Vgl. Maximilian Benz, Sebastian Schmidt, Tagungsbericht, in: Zeitschrift für Germanistik. Neue Folge 16/3 (2006), 641–644.

<sup>44</sup> Insofern ist gerade die philosophische Entwicklung Platners – ebenso wie die Carl Christian Erhart Schmidts (vgl. hierzu u.a. Temilo van Zantwijk, Paul Ziche, Fundamentalphilosophie oder empirische Psychologie? Das Selbst und die Wissenschaften bei Fichte und C. C. E. Schmid, in: Zeitschrift für philosophische Forschung [2000], 71–94) – Anzeichen dafür, daß der kantische und nachkantische Idealismus keineswegs nur als „Retardation“ der Anthropologie der Spätaufklärung interpretiert werden kann (so aber Riedel, Erster Psychologismus [wie Anm. 10], 17; zur Kritik hieran Gideon Stiening, Rezension von Jörn Garber, Heinz Thoma (Hg.), Empirisierung und Konstruktion. Anthropologie im 18. Jahrhundert, Tübingen 2004, in: Das achtzehnte Jahrhundert 29/2 [2005], 244–254), sondern vielmehr als eine – wenngleich durchaus kritisch-alternative – Fortschreibung dieser Geistesbewegung.

dauerhafteres Gespräch zu bringen und die vom Gegenstand geforderte Interdisziplinarität in wissenschaftstheoretischer wie -praktischer Hinsicht fruchtbar zu machen. Es wurden daher ebenso Literaturhistoriker und Kulturwissenschaftler wie Wissenschafts- und Philosophiegeschichtler eingeladen. *Zum zweiten* sollten in den einzelnen Beiträgen die unterschiedlichen Konstellationen herausgearbeitet werden, denen Platner zugehört, so daß Verschiebungen der komplexen Problemlagen zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie von 1770 bis 1800 sichtbar werden.<sup>45</sup>

Vor diesem Hintergrund sind die Beiträge der Tagung so ausgewählt und miteinander abgestimmt worden, daß möglichst viele Dimensionen des Platnerschen Werkes in den Blick geraten konnten. Im Zentrum der meisten Beiträge stehen dabei die 'großen' Kompendien Platners, die *Anthropologie* (1772, 1790), beide Teile der *Philosophischen Aphorismen* (1776/1782, 1784, 1793/1800) und die daraus erwachsene Vorlesung über *Logik und Metaphysik* (1795). Dabei wurde auch die bislang weitgehend ausgeklammerte Frage nach dem methodischen und systematischen Verhältnis beider Werkgruppen erstmals kontrovers erörtert (vgl. insbesondere die Abhandlungen von Hans-Peter Nowitzki und Jutta Heinz) und die Bedeutung der philosophiehistorischen Anmerkungen Platners überprüft (vgl. die Abhandlung von Martin Bondeli).

In den analytischen Rekonstruktionen der anthropologischen und philosophischen Schriften steht zunächst das zentrale Problem des *commercium mentis et corporis* in seiner 1772 durch Platner ausgeführten Fassung und dessen Lösungsvorschlag auf dem Prüfstand (Werner Euler). Anschließend werden das rationalistische Systematik entstammende Theorem der *ideae innatae* (Gideon Stiening) sowie das der empiristischen Tradition zugehörige grundlegende Vermögen des Selbstgefühls (Udo Thiel) – beides sucht Platner zu vermitteln – analysiert und in ihrer jeweiligen Kohärenz geprüft. Das in Platners Positionen und ihren Wandlungen stets wirksame Spannungsverhältnis zwischen den philosophischen Grundpositionen des 18. Jahrhunderts – Empirismus und Rationalismus<sup>46</sup> – wurde zudem in seinen spezifischen Bezügen zu den wichtig-

<sup>45</sup> Vgl. zu diesem Ansatz einer „neuen Ideengeschichte“ die Beiträge in Martin Mulsow, Marcelo Stamm (Hg.), *Konstellationsforschung*, Frankfurt am Main 2005.

<sup>46</sup> An den Platnerschen Versuchen einer Verbindung zentraler Momente beider Paradigmen, die einem Grundzug der Philosophie und Wissenschaften zwischen Wolff und Kant entspricht, zeigt sich die heuristische Leistungsfähigkeit einer philosophiehistorisch präzisen Unterscheidung zwischen Empirismus und Rationalismus, gerade weil die ideengeschichtlichen Realien durch unterschiedliche Vermischungen, Verbindungen oder Vermittlungen ausgezeichnet sind; vgl. hierzu auch Hans-Jürgen Engfer, *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophischen Schemas*, Paderborn 1996; Dominik Perler, *Was ist ein frühneuzeitlicher Text? Kritische Überlegungen zum Rationalismus/Empirismus-Schema*, in: Helmut Puff, Christoph Wild (Hg.), *Zwischen den Disziplinen? Perspektiven der Frühneuezeitforschung*, Göttingen 2003, 55–80.

sten Vertretern dieser Systematiken untersucht: Falk Wunderlich analysiert die komplexen Bezüge Platners zu David Hume und Hans-Peter Nowitzki jene eher verdeckten zu Christian Wolff.

In allen diesen Perspektiven auf die Werke Platners ist der seit den frühen 1780er Jahren latente, ab den 1790er Jahren manifeste Bezug zur Philosophie Immanuel Kants in ideen- und philosophiegeschichtlicher Hinsicht präsent; im Hinblick auf das Skeptizismus-Motiv der 1790 Jahre wird dieser Kontext von Temilo van Zantwijk explizit ausgeführt. Gegen Kant abgrenzen läßt sich dabei nicht nur das *allgemeine* Anthropologieprogramm Platners in seinen beiden Varianten (1772 und 1790), sondern auch die besondere Form seiner 'pragmatischen Anthropologie', die Jutta Heinz durch eine umsichtige Einordnung in die Tradition der *Charakteristiken* seit Theophrast betrachtet. Das hier aufscheinende Spannungsverhältnis zwischen strenger, philosophischer wie einzelwissenschaftlicher Szientifität und dem Anspruch pragmatischer Virulenz wird daher auch aus einer allgemeineren Perspektive, nämlich im Hinblick auf Platners ambivalente Stellung zur Popularphilosophie, untersucht (Michael Ansel).

Zwei Abhandlungen widmen sich dem Mediziner Platner, seiner allgemeinen und speziellen Physiologie (Simone de Angelis) sowie seinen spät einsetzenden, doch weit ins 19. Jahrhundert wirksamen forensischen Arbeiten (Udo Roth). Für beide einzelwissenschaftliche Studienbereiche wird gezeigt, daß sie ohne eine Analyse ihrer Grundlegung in den anthropologischen und philosophischen Positionen nicht angemessen zu verstehen sind. Platner erweist sich in diesem Zusammenhang als ein noch im frühen 19. Jahrhundert der Aufklärung verpflichteter Wissenschaftler und Praktiker.

Zwei Studien situieren Platners Spätphilosophie in den Kontroversen der 1790er Jahre und bieten auf diese Weise Einblicke in die unterschätzte Bedeutung seiner Schriften für die Ausbildung bestimmter Theorieelemente bei Karl Leonhard Reinhold (Alessandro Lazzari, Martin Bondeli). Dabei zeigt sich erneut und in besonderem Maße, daß sich auch Platners späte (häufig als eklektizistisch<sup>47</sup> bezeichnete, spezifisch skeptizistische) Positionen noch aus jenem Spannungsfeld zwischen leibniz-wolffschem Rationalismus<sup>48</sup> und englisch-

<sup>47</sup> Vgl. Hinske, Norbert (Hg.), *Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit*, Hamburg 1986 (= *Aufklärung* 1/1 [1986]); Michael Albrecht, *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994.

<sup>48</sup> Vgl. hierzu insbesondere Martin Bondelis sowohl für eine engere Platner- als auch für die allgemeine Anthropologieforschung innovative und richtungweisende These von der Genese der Platnerschen Anthropologiekonzeption aus den Traditionen der Wolff-Schule, nach der die Bewußtseins- und Apperzeptionsthematik nicht ohne Körperbezug denkbar waren, weil die Seele nicht selbständig, sondern nur im Beziehungsgeflecht zum Körper und zu äußeren Gegenständen

empiristischer Anthropologie<sup>49</sup> verstehen lassen und daß sie sogar bis in den Atheismusstreit eine ambivalente Attraktivität bewahren konnten.

Die chronologische Skizze, die Hans-Peter Nowitzki dankenswerter Weise für diesen Band aus dem Zusammenhang einer umfangreicheren Monographie zusammenstellte, ergänzt die bisherige Kenntnis der Platnerschen-Biographie um wichtige Fundstücke und Nachträge.

Ernst Platners Vorlesungen bildeten über mehrere Jahrzehnte einen intellektuellen Mittelpunkt des universitären Lebens in Leipzig, der von vielen Reisenden gerne aufgesucht wurde und dem zahlreiche Autoren wichtige Impulse für ihre spätere Entwicklung verdankten.<sup>50</sup> Ohne seine Stellung und Bedeutung im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts überbewerten zu wollen – einen ‘geistigen Wendepunkt der Zeit’ macht er ebensowenig wie eine andere einzelne Figur des Zeitraums aus<sup>51</sup> –, zeichnet es sich als Ergebnis der Beiträge ab, daß seine in den verschiedenen Dezennien dem jeweiligen Entwicklungsstand der Diskussion angepaßten Kompendien ein ergiebiges Corpus darstellen, um die keineswegs bruchlosen, vielmehr kontroversen Übergänge von den philosophischen und wissenschaftlichen Konstellationen der Aufklärung zu den Systemen des Idealismus und ihren Kritikern zu verfolgen.

Nicht verschwiegen werden kann und soll, daß in den Abhandlungen des *Jahrbuchs* keineswegs alle Bereiche des Platnerschen Werkes Berücksichtigung finden; insbesondere die allgemeine, eudämonistisch fundierte Moralphilosophie – mithin Platners Ethik und Politik –, die er mit seinen anthropologischen und metaphysischen Grundlegungen vermittelt, sowie sein Beitrag zur Atheismus-Problematik und natürlichen Theologie<sup>52</sup> wurden vernachlässigt. Auch die Ästhetik und Poetik des Leipzigers wurden nur am Rande thematisiert. Hier bleibt weiterhin ein spannungsgeladenes Feld miteinander konkurrierender Problemstellungen offen, das noch manche Diskussion bereithält. Wir hoffen jedoch, daß das vorliegende Jahrbuch der *Aufklärung* künftig auch in

bestehen und daher das Körper-Seele-Verhältnis nicht ohne Eigenperspektive realisiert werden könne; vgl. hierzu den Beitrag von Bondeli in diesem Band.

<sup>49</sup> Vgl. u.a. Aaron Garret, *Anthropolgy: the ‘original’ of Human Nature*, in: Alexander Broadie (Hg.), *The Cambridge Compendion to The Scottisch Enlightenment*, Cambridge 2003, 79–93; A. G., *Human Nature*, in: Haakonssen (ed.), *Eighteenth-Century Philosophy* (wie Anm. 38), 160–233.

<sup>50</sup> Košenina, Nachwort (wie Anm. 29), 80 ff.

<sup>51</sup> So jedoch der pompöse Untertitel des Sammelbandes von Walter Jaeschke, Birgit Sandkaulen (Hg.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Hamburg 2004.

<sup>52</sup> Vgl. Folkart Wittekind, *Religion zwischen allgemeinem Anspruch und individueller Wirklichkeit. Eine systematische Interpretation von J. G. Fichtes Aufsatz „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“* unter Bezug auf E. Platner und K. F. Forberg, Diss. München 1992.

diesen Punkten zu einer umfassenderen Betrachtung des Platnerschen Werkes einlädt.

Die oben erwähnte Tagung wurde von der Fritz-Thyssen-Stiftung mit einem großzügigen Etat finanziert, wofür die Organisatoren sich an dieser Stelle ausdrücklich bedanken. Dank gilt selbstverständlich auch den Teilnehmern, die mit ihren engagierten Vorträgen und Diskussionen, zu einer produktiven Atmosphäre beitrugen; ihre Bereitschaft, die Ergebnisse der oft kontroversen Debatten in ihre Beiträge aufzunehmen, trug erheblich zu einer gewissen Einheit der thematisch, methodisch und systematisch unterschiedlichen Ausführungen zu Platner bei. Zu danken ist darüber hinaus Prof. Dr. Friedrich Vollhardt (München), der den Organisatoren mit Rat und Tat zur Seite stand. Dank gilt schließlich Maximilian Benz und Sebastian Schmidt, die den Ablauf der Veranstaltung in umsichtiger Art gewährleisteten.

Guido Naschert, Gideon Stiening

# ABHANDLUNGEN

WERNER EULER

## *Commercium mentis et corporis?*

Ernst Platners medizinische Anthropologie  
in der Kritik von Marcus Herz und Immanuel Kant

### *I. Einleitung. Problemexposition*

Die Begründung der *Gemeinschaft* von Körper und Seele galt in der philosophischen Tradition seit Descartes als eines der schwierigsten Probleme.<sup>1</sup> Wenn man es nicht gerade für unlösbar oder scheinbar hielt, wurden zu seiner Lösung im Laufe der Zeit verschiedene, miteinander konkurrierende metaphysische Erklärungsmodelle entwickelt, z.B. die Theorie des *physischen Einflusses* oder die Lehre von der *prästabilierten Harmonie*.<sup>2</sup> Das Problem meinte man in der Frage zu sehen, *wie* zwei voneinander unabhängige und ganz verschieden bestimmte „Dinge“ (Körper und Seele) doch einen notwendigen Zusammen-

<sup>1</sup> Bereits Christian Wolff gab sich skeptisch hinsichtlich einer Lösung dieses ‘Problems’, indem er bemerkte, „daß der natürliche Einfluß der Seele in den Leib und des Leibes in die Seele ohne allen Grund nur für die lange Weile angenommen werde“. Vgl. Christian Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Mit einer Einleitung und einem kritischen Apparat von Charles A. Corr, in: C. W., *Gesammelte Werke*, I. Abteilung, Bd. 2: *Vernünfftige Gedanken (2) (Deutsche Metaphysik)*, hg. von Charles A. Corr, Hildesheim, Zürich, New York 1983, 470 ff. (§§ 760 ff.), hier 472; vgl. Christian Wolff, *Psychologia empirica*, Part. II, Sect. II, Cap. III: *De commercio inter mentem & corpus*, besonders §§ 962 f., in: C. W., *Gesammelte Werke*, II. Abteilung, Bd. 5, Hildesheim, Zürich, New York 1968; vgl. Michael Wolff, *Das Körper-Seele-Problem. Kommentar zu Hegel*, *Enzyklopädie (1830)*, § 389, Frankfurt am Main 1992, 156 ff.; vgl. Werner Euler, *Bewußtsein – Seele – Geist. Untersuchungen zur Transformation des Cartesischen „Cogito“ in der Psychologie Christian Wolffs*, in: Oliver-Pierre Rudolph, Jean-François Goubet (Hg.), *Die Psychologie Christian Wolffs. Systematische und historische Untersuchungen*, Tübingen 2004 (*Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung*, 22), 11–50, hier 33–44.

<sup>2</sup> Vgl. Alexander Košenina, *Ernst Platners Anthropologie und Philosophie. Der ‘philosophische Arzt’ und seine Wirkung auf Johann Karl Wezel und Jean Paul*, Würzburg 1989 (*EPISTEMATA. Würzburger wissenschaftliche Schriften. Reihe Literaturwissenschaft*, 35), 27.



hang in einer gemeinsamen Einheit bilden könnten. Diese Einheit mußte so bestimmt sein, daß sie sowohl dem Körper als auch dem Geist angemessen war. Dazu wurde eine wechselseitige Beeinflussung angenommen als Wirkung verschiedenartiger, einander entgegengesetzter Kräfte, so daß Veränderungen, die von einer materiellen Kraft ausgingen, Auswirkungen auf den Seelenzustand hatten und geistige Kräfte sich auf Körperbewegungen erstrecken konnten.

Im Anschluß an Christian Wolff war es in der Metaphysik üblich geworden, für die Bezeichnung des Verhältnisses zwischen Körper und Geist den lateinischen Begriff des *commercium* zu wählen.<sup>3</sup> Erst Immanuel Kant präzisierte die begriffliche Bedeutung des *commercium*, ohne daß ihn eine solche Theorie überzeugte. Er bezeichnete damit die „dynamische“ Gemeinschaft von Substanzen, d.h. ihren wechselseitigen kontinuierlichen Einfluß aufeinander, im Unterschied zur *communio*, d.h. der bloß lokalen Gemeinschaft.<sup>4</sup> Allerdings war der Begriff der ‘Gemeinschaft’ im 18. Jahrhundert in beiderlei Bedeutung in Gebrauch, so daß es zu Verwechslungen kam. Das Problem der Gemeinschaft scheint jedoch erst als Folge einer Reihe von anderen Annahmen aufzutreten, die die Bestimmung des Begriffs der Seele bzw. des Körpers betreffen. Ich meine damit vor allem den Substanzcharakter mit den ihm seit Descartes immanenten klassischen Merkmalen, durch die Körper und Geist als materielles bzw. immaterielles „Ding“ einander entgegengesetzt sind.<sup>5</sup> Diese Voraussetzung bedingte aber andererseits auch das Bestreben nach einer Art von Arbeitsteilung zwischen der Medizin als der Wissenschaft, die sich für die Erhaltung des menschlichen Körpers zuständig hielt, und der Philosophie als

<sup>3</sup> Vgl. Christian Wolff, *Psychologia empirica* (wie Anm. 1), Part. II, Sect. II, Cap. III; vgl. Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, Editio VII, Halle und Magdeburg 1779 (Sectio XXII: *Commercium animae et corporis*, §§ 733–739), reprografischer Nachdruck, Hildesheim 1963, 289–292.

<sup>4</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (KrV), Dritte Analogie der Erfahrung, B 260 f. (A 213 f.). Kants Werke werden nach der Akademie-Ausgabe der Gesammelten Schriften (AA), hg. von der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff., zitiert unter Angabe der Band-, Seiten- und ggf. Zeilennummer. Zitate aus der KrV werden durch die Originalpaginierung der ersten (A) bzw. zweiten Auflage (B) nachgewiesen.

<sup>5</sup> Die nicht unerheblichen Differenzen in den Konzeptionen von Substantialität in der Nachfolge Descartes’ (Spinoza, Leibniz, Malebranche, Wolff) spielen für die Lösung des *Commercium*-‘Problems’ eine eher untergeordnete Rolle. Entscheidend für das Verstehen und für die Frage der Auflösbarkeit des „Problems“ ist einzig das Fürsichsein der Substanz *als eines Dinges*. Daß der Begriff der *Substanz* als prozeßhaftes *Verhältnis* der Substantialität und Akzidentalität, näherhin als Kausalitätsverhältnis verstanden werden muß, hat erstmals Hegel gezeigt (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke* 8: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Erster Teil. *Die Wissenschaft der Logik*. Mit den mündlichen Zusätzen. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main 1970, 294–300 (§§ 150–154).



dem Gebiet der Erforschung des menschlichen Geistes. Die Koalition beider zur Beförderung eines gemeinsamen Zweckes (der Vervollkommnung des Menschen) bedurfte nicht nur der einvernehmlichen Erweiterung der Kompetenzen, sondern auch einer klaren Abgrenzung der jeweiligen fachspezifischen Zuständigkeiten.<sup>6</sup>

Im Mittelpunkt jenes Austausches und arbeitsteiligen Miteinanders von Medizin und Philosophie stand die Frage nach dem Menschen, verkörpert in einer neuen wissenschaftlichen Disziplin, die sich weithin als *Anthropologie* ausgab und sich zum Teil medizinisch-physiologisch, zum Teil philosophisch-psychologisch ausgestaltete. Das Selbstverständnis einer solchen *Anthropologie* beruhte auf dem Anspruch, das Problem der Gemeinschaft von Körper und Seele als einer genuin anthropologischen Fragestellung zu lösen und mit Hilfe der dazu verwendeten Lösungsstrategie auch andere wissenschaftliche Teildisziplinen unter sich zu vereinen.<sup>7</sup>

In dem nachfolgenden Beitrag soll anhand des Anthropologie-Konzeptes Ernst Platners und seines wirkungsmächtigsten Gegenentwurfs – der kantischen *Anthropologie* – gezeigt werden, daß die medizin-anthropologischen Anläufe zur Lösung des *Commercium*-Problems zu kurz greifen und notwendig scheitern. Selbst der Kants Philosophie zugewandte, sich „philosophisch“ verstehende praktizierende Arzt Marcus Herz (1747–1803) kann als Kritiker und Sympathisant der Theorie Ernst Platners den Konflikt nicht entschärfen, der sich um die Frage des *Commercium*-Problems entsponnt.

<sup>6</sup> Vgl. Marcus Herz, Briefe an Aerzte. Erste Sammlung, Miatou 1777, 142: „Jede Wissenschaft, jede Kunst hat ihre Gränzen, hat ihre bestimmten Gegenstände die sie bearbeitet. Die Arzeneykunst hat auch die ihrigen, und man fordere nicht Wirkungen von ihr, die mit ihrer Bestimmung ganz ungleichartig sind“. Gleichwohl erwartet Herz eine vollständige medizinische Seelenlehre als Endzweck der Medizin. Um dieses Ziel anzustreben, werden empirische Verfahrensweisen eingesetzt: „Auch hier im Reiche der geistigen Natur müssen wir daher gleichfalls, bis jene Köpfe einst erscheinen, mit Eifer suchen, ihnen vorzubereiten und durch Beobachtungen und behutsame Versuche, deren Erfolg wir wenigstens mit einiger Wahrscheinlichkeit voraussehen, ihnen Resultate darzubieten, deren sie sich mit Zuverlässigkeit als Materialien zu ihrem Gebäude bedienen können“ (M. H., Etwas Psychologisch-Medizinisches. Moritz Krankengeschichte, in: Marcus Herz, Philosophisch-medizinische Aufsätze. Mit einem Nachwort hg. von Martin L. Davies, St. Ingbert 1997, 60–84, hier 65, vgl. 61 [zuerst in: Journal der practischen Arzneykunde und Wundarzneykunst 5 (1798), 2. St., 259–339]). Vgl. E. Ebstein, Eine vergessene Pathographie von Marcus Herz über Karl Philipp Moritz aus dem Jahre 1798, in: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie 117 (1928), 513–515.

<sup>7</sup> Vgl. dazu die präzise Analyse dieses Zusammenhangs von Gideon Stiening, Ein „Sistem“ für den „ganzen Menschen“. Die Suche nach einer ‘anthropologischen Wende’ der Aufklärung und das anthropologische Argument bei Johann Karl Wezel, in: Dieter Hüning, Karin Michel, Andreas Thomas (Hg.), Aufklärung durch Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag, Berlin 2004, 113–139, besonders 118, 121 f., 127.

Auch das Selbstverständnis des Heilkünstlers unterlag im 18. Jahrhundert einem Wandel. Das Bedürfnis nach Aneignung psychologischer Instrumente wurde weitgehend durch empirisch-physiologische Vorstellungen gesättigt. Die ärztliche Praxis erschien vor allem in der Therapeutik angesichts mangelnder theoretischer Prinzipien als ungenügend. Marcus Herz beklagt diesen Zustand in einem Brief an seinen ehemaligen Lehrer Kant:

Das praktische medicinische Leben ist das unruhigste und beschwerlichste für Geist und Körper. Die Kunst ist noch lange nicht dahin, daß die reine Vernunft sich daran laben könnte. Was diese noch so sorgfältig glättet und ründet erscheint in der Anwendung nur zu oft voller Ecken und Rauigkeiten. Der empirische Arzt, dessen Herz nie an der Vernunft hängt ist in sich fast der glücklichste.<sup>8</sup>

Dennoch wird sich zeigen, daß Herz – im Unterschied zu Kant – den Heilberuf aus der Sicht seiner medizinischen Praxis ganz entscheidend an die Empirie bindet. Erfahrung ist für ihn nicht nur ein Hilfsmittel, sondern eine unentbehrliche Grundlage sowohl der Diagnostik als auch insbesondere der Therapeutik. Bei Kant hingegen ist der *empirische Arzt* eine negative Stilisierung des Mediziners als eines unbedachten Handwerkers, der Vernunftprinzipien ignoriert und seine ganze Geschicklichkeit aus der Gewohnheit schöpft oder dem Zufall überläßt.<sup>9</sup> Diesem Typus des Heilpraktikers wird das Ideal eines *philosophischen Arztes* entgegengehalten.<sup>10</sup> Der philosophische Arzt leitet die Mittel seiner Heilkunst aus Vernunftgründen ab und überläßt nichts dem Zufall. Kant verwendet diese Titulierung gelegentlich zur Auszeichnung zeitgenössischer Mediziner wie Christoph Wilhelm Hufeland (1762–1836) oder Samuel Thomas Soemmerring (1755–1830). Auch Herz betrachtet sich selbst als einen philosophischen Arzt, aber als einen solchen, der notwendig von Vernunftgründen auch absehen muß, sobald es darum geht, Heilmittel – und zwar hier insbesondere Mittel der Psychologie – zu verordnen und anzuwenden. Mit ebendieser Einsicht scheint Herz die Grenzen der Erkenntnis, die sein Lehrer 1781 mit der Vernunftkritik aller Metaphysik des alten Zuschnitts abgesteckt hatte, zu mißachten. Diese Einstellung zur Vernunftkritik hing allerdings mit dem Unvermögen des Berliner Arztes zusammen, an der Geistesentwicklung seines philosophischen Lehrmeisters nach 1770 noch hinreichend Anteil nehmen zu können.

<sup>8</sup> Herz an Kant, 25.11.1785 (AA X, 425 f., Nr. 255).

<sup>9</sup> Vgl. Kant, KrV (wie Anm. 4), B 852 (A 824).

<sup>10</sup> Zur Bedeutung und Verwendung dieses Ausdrucks in der Literatur des achtzehnten Jahrhunderts vgl. Stiening, „Sistem“ (wie Anm. 7), 121; Košenina, Platner (wie Anm. 2), 25 ff.; vgl. dazu Hans-Peter Nowitzki, *Der wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien im Widerstreit*, Berlin, New York 2003 (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte, 25), 26, 378 f.

Ernst Platner stilisierte den *philosophierenden Arzt*, dem er sich selbst zurechnete, je nach der Veränderung seiner medizin-anthropologischen Position auf verschiedene Weise. Hing er in der ersten Auflage seiner *Anthropologie* noch dem Vorbild der Medizintheorie Hallerscher Prägung an, so wechselte er ab der Mitte der 1770er Jahre ins Lager der Anhängerschaft Stahls, der für ihn zum Kennzeichen des philosophischen Arztes wurde.<sup>11</sup>

Vor dem Hintergrund einer feststellbaren Verschiebung in Platners Anthropologie-Konzept von einer ursprünglich empiristischen, eher lockeanisierenden Seelenlehre<sup>12</sup> zu einer an Platon orientierten, rationalen Begründungsweise, der zufolge Allgemeinbegriffe und Grundsätze der Vernunft nicht aus sinnlicher Erkenntnis abgeleitet werden können, sondern unabhängig davon in der Seele schon vorhanden („angeboren“) sind und durch die Sinne und das Gedächtnis bloß dazu veranlaßt werden, sich zu äußern und zu entwickeln,<sup>13</sup> ist es nachvollziehbar, daß Kant 1783 aus Platners *Aphorismen* von 1776 zitiert. Er stimmt mit Platner darin überein, daß uns Gegenstände der Erfahrung in vielerlei Hinsicht fragwürdig und unbegreiflich seien, während alle Aufgaben, die von den erfahrungsunabhängigen Vernunftideen gestellt werden, aufgelöst werden müßten.<sup>14</sup> Allerdings ist Kant darauf bedacht, den transzendentalen Standpunkt der *Kritik der reinen Vernunft* nicht preiszugeben zugunsten eines spekulativ-rationalen. Dabei darf trotz aller Würdigung der rationalen Elemente in Platners Anthropologie aus systematischer Sicht nicht vernachlässigt werden, daß sein Seelenverständnis auch in der späteren Zeit seines Schaffens pointiert anti-rational geprägt ist, indem vor allem der Begriff des Selbstbewußtseins als „Selbstgefühl“ oder „Gefühl des Ich“, d.h. als Empfindung gefaßt wird.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Siehe dazu Nowitzki, Aufklärungsanthropologien im Widerstreit (wie Anm. 10), 206 ff.

<sup>12</sup> Vgl. Ernst Platner, *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*. Erster Theil, Leipzig 1772. 2. Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1772. Mit einem Nachwort von Alexander Košenina, 33 f. (§§ 118–126).

<sup>13</sup> Vgl. Ernst Platner, *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte*. Erster Theil. Neue durchaus umgearbeitete Ausgabe, Frankfurt und Leipzig 1784, §§ 86–95. Siehe auch den Beitrag von Gideon Stiening in diesem Band.

<sup>14</sup> Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft auftreten können* (1783), § 56, Fn. (AA IV, 349). Kant zitiert aus den §§ 728–729 der Platnerschen *Aphorismen*, Erster Teil, in der Fassung von 1776 (Ernst Platner, *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte*, Leipzig 1776).

<sup>15</sup> Vgl. Ernst Platner, *Neue Anthropologie für Ärzte und Weltweise*. Mit besonderer Rücksicht auf Physiologie, Pathologie, Moralphilosophie und Ästhetik. Erster Band, Leipzig 1790, § 65; Ernst Platner, *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte*. Ganz neue Ausarbeitung. Erster Theil, Leipzig 1793, § 142, § 146; Ernst Platner, *Lehrbuch der Logik und Metaphysik*, Leipzig 1795, 21 (§ 72) bis 25 (§ 85). Siehe den Beitrag von

*II. Ernst Platners Anthropologie –  
Fundamentalphilosophie oder medizinisch-philosophische Seelenkunde?*

Platners *Anthropologie* (in ihrer Erstfassung) ist für Philosophen und für *philosophische* Ärzte geschrieben. Sie soll erklärtermaßen kein akademisches Lehrbuch sein.<sup>16</sup> Der Verfasser verbindet mit seiner Schrift die Aufgabe, „Körper und Seele in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Einschränkungen und Beziehungen zusammen [zu] betrachten“.<sup>17</sup> Damit geht der Anspruch einher, die Medizin durch philosophische Erkenntnisse zu erweitern. Denn da ihm die Philosophie als „die Wissenschaft des Menschen“ gilt, so kann der Arzt nach seiner Vorstellung die praktische Heilkunst nur in Kenntnis dieser Wissenschaft auf den Menschen anwenden.<sup>18</sup> Allerdings setzt diese Allianz das Wissen um die Teile und Grenzen der Wissenschaften überhaupt voraus, damit sie nicht voreilig zu einem System vereinigt werden. Das Verhältnis der Medizin zur Philosophie und besonders zur Seelenlehre soll nicht ausführlich thematisiert werden. Es sei ohnehin allgemein anerkannt, „daß ein Arzt ein Philosoph sein müsse“.<sup>19</sup>

Platner beklagt (ebenso wie sein Kritiker Marcus Herz) eine Vernachlässigung der Seelenlehre unter den Medizinern, und er führt dieses Versäumnis auf das Vorurteil zurück, die Natur der Seele sei unerfahrbar und die *Gemeinschaft* von Körper und Seele demzufolge ein unergründbares Geheimnis.<sup>20</sup> Eine solche Skepsis wäre aber nur dann gerechtfertigt, „wenn man unter der Gemeinschaft der Seele mit dem Körper die Art und Weise versteht, wie aus Bewegungen der Materie in der Seele Ideen, und aus den Ideen der Seele Bewegungen in der Materie entstehen [...]“.<sup>21</sup> Damit wird anscheinend die klassische, auf Descartes zurückgeführte Theorie des physischen Einflusses, die von der Vorstellung *materieller Ideen* Gebrauch macht, verworfen. Daß es nichtsdestotrotz ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis zwischen Körper und Seele gibt,<sup>22</sup> sieht Platner durch die Empfindung bestätigt. Worauf ihre Gemeinschaft beruht

Udo Thiel in diesem Band. Vgl. auch Manfred Franks umfassende Untersuchung: Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung, Frankfurt am Main 2002, 37–40, 87 f.

<sup>16</sup> Platner, *Anthropologie 1772* (wie Anm. 12), Vorrede, XXIV.

<sup>17</sup> Ebd., XVII.

<sup>18</sup> Ebd., VI, vgl. III.

<sup>19</sup> Ebd., IX.

<sup>20</sup> Ebd., IX-X.

<sup>21</sup> Ebd., X. Eine solche Sichtweise wurde im Anschluß an Descartes von ‘philosophierenden’ Medizinern des späten achtzehnten Jahrhunderts durchaus vertreten. Siehe dazu Werner Euler, Die Suche nach dem „Seelenorgan“. Kants philosophische Analyse einer anatomischen Entdeckung Soemmerrings, in: *Kant-Studien* 93 (2002), 453–480, spez. 461–464.

<sup>22</sup> Siehe Platner, *Anthropologie 1772* (wie Anm. 12), 37 (§ 138).

– ob auf der vorherbestimmten Harmonie oder auf einem wirklichen Einfluß –, das soll nicht weiter untersucht werden.<sup>23</sup> Er will sich bescheiden, nur so weit Philosoph zu sein, wie er es als Mensch, als Arzt und als Lehrer sein müsse. Allerdings ist dieser Anspruch der Bescheidenheit an den tatsächlichen sachlichen Erfordernissen einer philosophischen Klärung derjenigen Voraussetzungen zu messen, auf denen Platners anthropologischer Lösungsansatz des Commercium-Problems basiert. Und dazu gehört die Annahme einer psychophysischen, realen Wechselwirkung zwischen geistigen und körperlichen Kräften.<sup>24</sup>

Ich werde im folgenden ausgewählte Momente aus Platners *Anthropologie* von 1772 referieren und problematisieren, die m.E. für seine Bearbeitung des Commercium-Problems relevant sind: 1) den Begriff des Lebens; 2) den Begriff der Seele und des Bewußtseins; 3) die Gemeinschaft als Verhältnis von Seele und Körper; 4) „Sitz“ und „Organ“ der Seele; 5) Nervensaft, Lebensgeister und Impressionen („materielle Ideen“). Leider nur am Rande beziehe ich mich auf die *Neue Anthropologie* von 1790 und auf die *Logik und Metaphysik* von 1795. Entsprechendes gilt von den verschiedenen Fassungen der *Aphorismen*, auf die ich mich nur dann beziehen werde, wenn die Frage der Genese der Platnerschen Philosophie im Verhältnis zu seinen Kritikern dazu auffordert.

Zum Verhältnis der beiden Anthropologien von 1772 und 1790 zueinander darf als bekannt vorausgesetzt werden, daß es sich dabei um zwei verschiedene Ausarbeitungen handelt. Platner hat die Anthropologie in der Ausgabe von 1790 nicht bloß verbessert, sondern – jedenfalls seinem Selbstverständnis nach – vollständig neu bearbeitet. Sie ist nicht nur wesentlich umfangreicher als die 1772 edierte Fassung, die sich der aphoristischen Ausdrucksweise bedient,<sup>25</sup> sondern in der Ausführung und Systematik ihr deutlich überlegen. Andererseits ist sie nach meinem Verständnis nicht das, was Platner seinen Lesern glaubhaft machen möchte: kein von der Anthropologie von 1772 „ganz unterschiedenes, ganz unabhängiges Buch“.<sup>26</sup> Die Grundauffassungen des Autors bleiben weitgehend identisch. Insbesondere erkenne ich in der *Neuen Anthropologie* kein eindeutiges Abrücken von der empiristisch begründeten Seelenlehre und vom mechanistischen zugunsten eines strukturell teleologischen Modells der Erklärung des Zusammenhangs von Körper und Seele.<sup>27</sup> In einzelnen Komponenten der anthropologischen Konzeption gibt es allerdings Akzentverschiebungen.

<sup>23</sup> Ebd., XII.

<sup>24</sup> Ebd., §§ 307–311.

<sup>25</sup> Ebd., Vorrede, XVIII–XX, XXIII–XXIV.

<sup>26</sup> Platner, *Neue Anthropologie* 1790 (wie Anm. 15), Vorrede.

<sup>27</sup> Siehe dagegen Nowitzki, *Aufklärungsanthropologien im Widerstreit* (wie Anm. 10), 223.

## 1. Der Begriff des 'Lebens' in der *Anthropologie* von 1772

Im folgenden beziehe ich mich auf Platners *Anthropologie* von 1772, die ich als Grundtext ausgewählt habe, weil sie als Ausgangspunkt für die systematische Beurteilung der Anthropologiekritik von Herz und Kant am besten geeignet ist.

Bereits die „Erste Lehre“, die die Ähnlichkeit und die Besonderheit des Menschen gegenüber Pflanzen und Tieren zum Gegenstand hat, wirft Fragen und Probleme auf, für die in der untersuchten Schrift kaum eine Lösung in Sicht ist. Ohne den Begriff des Lebens allgemein zu definieren, unterscheidet Platner am Menschen drei Formen von Leben: das mechanische, das geistige und das vernünftige.<sup>28</sup> Das mechanische Leben soll allen Gattungen auf gleiche Weise zukommen; durch das geistige unterscheiden sich Mensch und Tier von der Pflanze; die Vernunft ist das spezifische Merkmal des Menschen (§ 3).

Problematisch ist vor allem die Bestimmung des *mechanischen* Lebens, weil nicht deutlich wird, welches darin eigentlich das Prinzip des Lebendigen ist. Zunächst (§ 4) erklärt es sich als „eine regelmäßige Bewegung der flüssigen Materien in angemessenen Kanälen“. Flüssigkeiten („Säfte“) verändern, vermischen und verwandeln sich in feste Teile. Solche Veränderungen sind rein mechanische Körperbewegungen oder auch chemische Stoffumwandlungen. Die Bewegungen heißen geradezu deshalb „Leben“, weil sie ihren Grund im *Mechanismus* der Lebewesen haben (§ 6), der aber nicht das Prinzip ihres Lebens ist. Genaugenommen hängt dies mit der *Kraft* zusammen, welche die Bewegung auslöst und unterhält. Diese sei nämlich eine „lebendige Kraft“, insofern sie *sich selbst* „erregt und unterhält“ (ebd.). Es müßte allerdings gezeigt werden, wie eine Selbsterregung auf mechanische Weise möglich ist.

Gegen diese Begründung spricht bereits die Behauptung im nachfolgenden Paragraphen, daß die „Reizbarkeit“ in den festen Bestandteilen des Körpers „die Ursache des Antriebs und der Dauer des mechanischen Lebens“ sei (§ 7).<sup>29</sup> Denn Reizbarkeit ist als ein passives Vermögen, als die Fähigkeit erregt zu werden und auf äußere Reize zu reagieren, und eben nicht als „lebendige Kraft“, die eigendynamisch ihre Wirkung entfaltet, zu verstehen.

Eine Verschärfung des Problems, rein mechanische Körpervorgänge als lebendig auszuweisen, erfolgt ab § 8, wo nämlich festgelegt wird, daß die Wirkung einer Seele (Empfindung, Wille) für das mechanische Leben von Mensch und Tier weder hinreichend noch überhaupt notwendig sei. Das mechanische

<sup>28</sup> Platner, *Anthropologie* 1772 (wie Anm. 12), § 2. Die nachfolgenden Angaben der Paragraphen im Text beziehen sich auf diese Schrift.

<sup>29</sup> Vgl. Platner, *Neue Anthropologie* 1790 (wie Anm. 15), § 162 („allgemeine Lebendigkeit“) und § 163.

Leben ist m.a.W. so seelenlos wie das der Pflanze (vgl. § 10). Denn die Wirkungen der Seele könnten die zum mechanischen Leben gehörenden Bewegungen weder erwecken noch unterhalten, noch in irgendeiner anderen Weise manipulieren. Da also „die Seele mit dem mechanischen Leben des Menschen in keiner unmittelbaren Verbindung“ stehe, sei der Körper in bestimmter Hinsicht (solange er keiner Empfindung bedürfe) in der Lage, „ohne alle Vereinigung mit der Seele“ zu leben (§ 13). Als Beispiele dienen ungeborene Kinder, Menschen im Tiefschlaf, Sterbende, Nervenranke (§ 14).<sup>30</sup>

Aus der Seelenlosigkeit und Seelenunabhängigkeit des mechanischen Lebens des Körpers, der mit der cartesianischen Tiermaschine vergleichbar ist, folgt der Sache nach, daß er nicht lebendig ist. Eine Maschine kann sich nicht selbst produzieren und unterhalten.<sup>31</sup> Wenn das mechanische Leben aber unlebendig ist, dann hat der Körper, dessen Prinzip es sein soll, nichts mit der Seele gemeinsam. Er gehört damit nicht zum Ganzen eines Menschen- oder Tierdaseins. Wir werden noch sehen, daß Marcus Herz seine Platner-Kritik genau an dieser verwundbaren Stelle der *Anthropologie* ansetzt.

Nun gibt es aber tierische Körper, die einer Seele bedürfen, weil das mechanische Leben zu ihrer Erhaltung nicht ausreicht. Sie müssen sich nämlich die Mittel zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse in der Natur selbst erst suchen und

<sup>30</sup> Die geforderte Unabhängigkeit des mechanischen Lebens von Einwirkungen der Seele erinnert an die Irritabilitätslehre Albrecht von Hallers (1708–1777), die Platner in einem Aufsatz über das Hallersche System vom Jahre 1781 verwirft, um sich zugleich als Anhänger der von ihm in einigen Punkten allerdings auch kritisch modifizierten Stahl'schen Theorie zu bekennen. Nähere Angaben dazu finden sich in der Darstellung von Nowitzki, *Aufklärungsanthropologien im Widerstreit* (wie Anm. 10), 205–212, 428.

<sup>31</sup> Schon Georg Ernst Stahl (1659–1734) kritisierte die mechanistische Begründung der Ordnung und Bewegung der Teile in einem lebendigen Körper. Er verwarf die Vorstellung, daß eine Maschine aus sich heraus einen Lebensseffekt erzeugen oder mit einem Lebensprinzip verbunden werden könne. Vorgänge in einem lebendigen Körper ließen sich nicht auf mechanische Bewegungsabläufe reduzieren. Denn es sei auf mechanische Weise unerklärbar, wie sich ein Körper von selbst bewegen könne (Über den Unterschied zwischen Organismus und Mechanismus [aus der *Dissertatio inauguralis medica de medicina medicinae curiosae*, Halle 1714], §§ XX–XXIV, eingeleitet, ins Deutsche übertragen und erläutert von Bernward Josef Gottlieb, in: *Sudhoffs Klassiker der Medizin* 36, Leipzig 1961, 48–53, hier §§ XXI und XXII). Zur Erklärung der Wirkungsweise einer Lebenskraft im lebendigen Körper favorisiert er vielmehr den Begriff des „Organismus“. Durch ihn werden alle mechanischen Bewegungen der Teile des lebendigen Körpers notwendig durch einen bestimmten „Endzweck“ gesteuert, nämlich durch die Erhaltung des ganzen Körpers (ebd., 49, § XXI). Man müsse „die Natur und Beschaffenheit des Organs nach philosophischen Grundsätzen als ein Instrument betrachten, das gewissermaßen ein Subjekt ist, von einem höheren Prinzip zu einem bestimmten Endzweck bewegt und angetrieben“ (ebd., 50, § XXI). Deshalb plädiert Stahl dafür, die Medizin von den Einflüssen cartesianischer Mechanik und Physik zu „reinigen“ (ebd., 52, § XXIII). Zu Stahl vgl. auch Johanna Geyer-Kordesch, *Ernst Georg Stahl. Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert*, Tübingen 2000.



verschaffen (§ 15–17). Da die Seele aber nun so beschaffen ist, daß sie äußere Gegenstände unmittelbar nicht wahrnehmen und ihren Willen nicht ausführen kann, benötigt sie dafür gewisse Werkzeuge. Das sind z.B. die äußeren Sinne und das Gehirn zum Empfinden und Erkennen (§ 18–19). Zusammengenommen macht dies das „geistige Leben“ der Tiere aus.

Das Verhältnis des mechanischen Lebens zum geistigen wird zu einem weiteren Problem in Platners Konzeption des menschlichen Lebens. Denn beide Lebensformen sollen einerseits „ganz von einander verschieden“ sein und andererseits miteinander verknüpft werden (§ 21). Die Verschiedenheit und Verknüpfung beruht darauf, daß das mechanische Leben zwar ohne das geistige bestehen kann, aber nicht umgekehrt (§ 22). Das mechanische Leben ist nämlich dazu da, die Werkzeuge zu erhalten und verfügbar zu machen, deren die Seele zum Empfinden, Erkennen und Wollen bedarf (§ 23).

Diese Vorstellung ist jedoch weit entfernt von einer organischen Einheit von Körper und Seele, die mit der Auflösung des *Commercium*-Problems bewerkstelligt werden sollte. Wenn sich das mechanische Leben selbst erhalten können soll, dann impliziert dies notwendig, daß sich die Körperglieder, deren sich die Seele als Werkzeuge bedient, *von selbst* bewegen können. Statt dessen aber bemächtigt sich die Seele ihrer wie ein Techniker einer Maschine. Es besteht nur eine ganz äußere Verbindung zwischen ihnen, ihr Verhältnis ist eben ein mechanisches. Das Prinzip des Organischen und der Organisation spricht Platner nur den beseelten Lebewesen zu. Allein diese sind für ihn fähig, ihren Körper zu *organisieren* (§ 125). „Organisation“ bedeutet hier nach Platner, daß der Körper, mit dem die Seele durch ihre Denkkraft in einem Wirkungsverhältnis steht, in den Teilen, die der Seele am nächsten sind, „einen gewissen Grad der Vollkommenheit haben“ (ebd.). Die weitere Konsequenz ist, daß ein Drittes als Bindeglied zur Vereinigung beider notwendig wird. Das ist der *Nervensaft*.<sup>32</sup>

Das menschliche Leben zeichnet sich gegenüber dem Tierdasein durch die Vernunftbegabung aus. Vernunft ist nämlich das Vermögen, Ähnliches und Verschiedenes, Übereinstimmendes und Widersprechendes einsehen zu können, d.h. zwischen wahr und falsch unterscheiden zu können (§ 42, § 44). Dieser Fähigkeit bedarf es, weil der Mensch im Unterschied zum Tier eine „klare Vorstellung“ oder ein Bewußtsein von seiner „Glückseligkeit“ hat, indem er stets den Zustand seiner Befriedigung mit dem unbefriedigten vergleichen kann. (§ 35). Ebenso muß er um seiner Selbsterhaltung willen alle Dinge nach ihren Merkmalen unterscheiden können (§ 41).

Vielleicht unter dem Eindruck der noch zu erörternden Kritik von Marcus Herz taucht das mechanische Leben (bzw. das Pflanzenleben) in der *Neuen Anthropologie* in der vorgetragenen Fassung nicht mehr auf. Statt dessen ent-

<sup>32</sup> Darauf komme ich im fünften Unterabschnitt zum vorliegenden Abschnitt zurück.



wickelt Platner die Konzeption einer vierstufigen Organisation des tierischen Körpers. Darauf kann ich hier leider nicht näher eingehen. Es würde sich aber zeigen lassen, daß auch dort ungelöste Schwierigkeiten in bezug auf das Verhältnis unorganischer (mechanischer) und organischer (lebendiger) Körperanteile auftreten (Zellgewebe ist unorganisch [bloße Materie]; es wird zu einem organischen Faden [„thierische Fibern“] gesponnen, der sich mechanisch auch wieder auflösen läßt).<sup>33</sup>

## 2. Der Begriff der ‘Seele’ und des ‘Bewußtseins’

In der *Zweiten Lehre* der *Anthropologie* von 1772 beansprucht Platner, die Wirklichkeit der Seele aus dem Begriff des Bewußtseins zu beweisen.<sup>34</sup> Der Seelenbegriff beschränkt sich hier auf die menschliche Seele. Der Beweisgang ist einerseits rational aufgebaut, andererseits stützt er sich inhaltlich auf die Empfindung, nämlich auf das „Selbstgefühl“. Die einzelnen Schritte der Begründung sind nicht leicht zu durchschauen. Sie weisen Unschärfen und Fehler auf. Ausgangspunkt ist die Bestimmung des Selbstbewußtseins, des *Ich*, der *Person* aus dem Gegenstandsbewußtsein, d.h. aus dem Bewußtsein, daß es Gegenstände „außer mir“ gibt (§ 45):<sup>35</sup> „Ich unterscheide mich von allem was außer mir ist. Dasjenige, was ich von dem das außer mir ist, unterscheide, das ist meine Person, das bin Ich“.<sup>36</sup>

Dieser Einstieg hat Ähnlichkeit mit der klassischen Bewußtseinsformel von Christian Wolff am Anfang seiner *Deutschen Metaphysik*.<sup>37</sup> Aber Platner trennt auf der einen Seite das in verschiedene Bewußtseinsakte, was bei Wolff gerade die Originalität gegenüber dem Cartesischen „Ich denke“ ausmacht: die ursprüngliche, unmittelbare Einheit von Ich und Nicht-Ich in ein und demselben Akt. Platners „Ich“ als „dasjenige, was ich von dem das außer mir ist unterscheide“ (§ 46), abstrahiert von dem Bewußtsein als einer zweiseitigen Identi-

<sup>33</sup> Das Zellgewebe ist „nicht selbst etwas organisches; sondern der Stoff, die Materie woraus alles Organische in dem menschlichen Körper geformt ist“ (Platner, *Neue Anthropologie* 1790 [wie Anm. 15], § 17, vgl. auch § 18).

<sup>34</sup> Vgl. die entsprechenden Ausführungen in der *Neuen Anthropologie* 1790 (wie Anm. 15), §§ 157–173, wo allerdings die Existenz der Seele als Substanz vorausgesetzt wird (siehe § 157).

<sup>35</sup> Nach § 192 erfolgt die Begründung umgekehrt: „Damit die Seele etwas von sich selbst unterscheide, muß sie nothwendig sich selbst erkennen, d.h. sich ihres Daseyns bewußt seyn“ (vgl. § 290).

<sup>36</sup> Platner, *Anthropologie* 1772 (wie Anm. 12), 13 (§ 46).

<sup>37</sup> Vgl. Wolff, *Metaphysik* (wie Anm. 1), § 1. Vgl. Euler, *Bewußtsein – Seele – Geist* (wie Anm. 1), 12–19.

tät. Auf der anderen Seite entdeckt Platner an der Seelensubstanz eine solche zweiseitige Identität.<sup>38</sup>

Die Verselbständigung des *Ich* gegenüber demjenigen, was „außer mir“ ist, ist der Ausgangspunkt der Wiedereinsetzung bzw. Beibehaltung des Substanz-Dualismus von Körper und Seele. Das in der Vorstellung „außer mir“ Befindliche wird zu einem Andersseienden:

„Ich kann mir alle Theile meines Körpers als außer mir vorstellen. Folglich sind alle Theile meines Körpers außer mir“ (§ 48).

Aus der gedachten Unterscheidung folgt (§ 49) die reale Absonderung des Ich von seinem Körper, derart daß hier ein Besitzverhältnis entsteht.<sup>39</sup> Die Teile der Körper treten aus der Gemeinschaft mit dem Ich aus (§ 50). Sie führen ein Eigendasein: „Alle Theile meines Körpers werden mir gleichgültig“ (§ 50). Auf diese Weise meint Platner auf die Identität des Ich bei allen Veränderungen des Körpers schließen zu können.

Der Schluß auf die Substantialität des denkenden Bewußtseins (§ 55) ist nicht überzeugend. Der Begriff der Substanz wird in diesem Falle nicht geklärt, und zwar mit Absicht nicht.<sup>40</sup> Platners Stellungnahme zu dieser Frage verrät aber immerhin so viel, daß er das Selbstbewußtsein für eine Substanz im prägnanten Sinne zu halten scheint. Der Nachweis der Identität der Ich-Substanz erfolgt auf der Grundlage eines als dauerhaft und klar ausgegebenen *Selbstgefühls* (§ 56).<sup>41</sup> Die fortdauernde Identität *ist* dieses Gefühl, und es ist jeweils nur einer bestimmten (denkenden) Substanz eigen (§ 57). Der letzte Schritt in dieser Gedankenfolge besteht in der Identifizierung der Ich-Substanz mit der Seele:

„Das was sich bewußt ist, dies Ich heist meine Seele – nicht meine Seele. Ich und Seele ist einerley. Also ist die Seele eine Substanz, eine von dem ganzen Körper verschiedene Substanz, und immer die nämliche Seele“ (§ 59)

Es ist sinnvoll, den Gegensatz „meine Seele – nicht meine Seele“ so auszulegen, daß die Negation die Bedeutung des leidenden gegenüber dem tätigen Bewußtsein erhält. Beide sind nach § 55 in der Substanz vereint.<sup>42</sup> „Nicht mei-

<sup>38</sup> Vgl. demgegenüber die Interpretation von Falk Wunderlich, Kant und die Bewusstseinstheorien des 18. Jahrhunderts, Berlin, New York 2005 (Quellen und Studien zur Philosophie, 64), 82 f.

<sup>39</sup> Vgl. auch Ernst Platner, Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte. Erster Theil. Neue durchaus umgearbeitete Ausgabe, Leipzig 1784, 9 (§ 22).

<sup>40</sup> Vgl. Platner, Anthropologie 1772 (wie Anm. 12), 24 f. (§ 88).

<sup>41</sup> Zum Selbstgefühl vgl. ebd., 17 f. (§ 65, besonders § 65A) (Selbstgefühl ist „die eigene Erfahrung von den Wirkungen und Modificationen unserer Seele [...]“), 18 f. (§§ 67–69), 28 (§ 100), 29 (§ 102) (Selbstgefühl vermittelt die Identität des Ich); vgl. Platner, Neue Anthropologie 1790 (wie Anm. 15), §§ 157–159; vgl. Platner, Aphorismen I 1784 (wie Anm. 39), 8–9 (§§ 21 ff.).

<sup>42</sup> Daß der von Platner verwendete Substanzbegriff nicht mit der cartesianischen *res cogitans*

ne Seele“ ersetzt den Ausdruck „mein Körper“. Es ist die Seele, insofern sie Gegenstand des denkenden Bewußtseins ist.<sup>43</sup>

Entscheidend ist an dieser Stelle, daß die Seele wieder in den alten Rang einer *Substanz* (und zwar nicht nur in der cartesianischen Bedeutung eines für sich bestehenden Dinges) erhoben wird. Für sie gilt, daß sie ursprünglich vom Körper verschieden und unabhängig ist, mit dem sie zugleich in Wechselwirkung stehen soll. Dies erst läßt die Suche nach einer *Gemeinschaft*, d.h. nach einer gemeinsamen Bestimmung von Körper und Seele, die beide aufeinander beziehbar macht, zum Problem werden. Außerdem hängt die Frage nach einer weiteren klassischen Seelenqualität, nämlich nach ihrer *Immaterialität*, von ihrem Substanzcharakter ab.<sup>44</sup> In der vorcartesianischen Psychologie der Renaissance haben besonders Bernardino Telesio (1509–1588) und Tommaso Campanella (1568–1639) in Abkehr vom aristotelischen Seelenbegriff den (materialistischen) Standpunkt vertreten, die Seele sei rein körperlich, nämlich mit einem Teil des Körpers identisch (‘Ich bin in meinem Gehirn’). Indem alle psychischen Phänomene und Funktionen auf physiologische Vorgänge reduziert wurden, verschwand zwar das Problem der Gemeinschaft, aber auf Kosten weitaus größerer epistemologischer Schwierigkeiten, wie der Organisation jeder einzelnen Körperbewegung durch die mechanische Bewegung eines einzigen zentralen Körperorgans, des „Spiritus“.<sup>45</sup> Diese Ansicht war gekoppelt an den Aufschwung der Neuroanatomie, die die Medizin erneuern und sie zur Leitwissenschaft erheben sollte, die zugleich den Erneuerungsbedarf der Philosophie anzeigte.<sup>46</sup> Die Körperwissenschaft sollte die Philosophie ersetzen.<sup>47</sup>

Daß Platner seiner Anthropologie ein empirisch geprägtes Verständnis von Bewußtsein, Ich und Seele zugrunde legt, ohne von einer Körperseele zu sprechen, wird nicht bloß durch den Rekurs auf das *Selbstgefühl* deutlich, sondern zeigt sich auch daran, daß das Selbstbewußtsein von Ort, Zeit und anderen Faktoren der Existenz einer Seelensubstanz abhängt.<sup>48</sup>

einerlei ist, ergibt sich auch aus anderen Stellen, an denen ihr dynamischer Aspekt als „Kraft“ und „Tätigkeit“ zum Tragen kommt (vgl. Platner, Aphorismen I 1784 (wie Anm. 39), 11 (§ 30), 12 (§ 33), 14 (§ 39), 283 f). Ich danke Falk Wunderlich für diesen wertvollen Hinweis.

<sup>43</sup> Vgl. dazu Platner, Aphorismen I 1784 (wie Anm. 39), 10 (§ 26).

<sup>44</sup> Siehe dazu Platner, Anthropologie 1772 (wie Anm. 12), 25 (§ 89), 33 (§ 121), 120 (§ 379).

<sup>45</sup> Siehe dazu das schöne und lehrreiche Buch von Michaela Boenke, das eine vergessene Forschungslücke füllt: Körper, Spiritus, Geist. Psychologie vor Descartes, München 2005 (Humanistische Bibliothek. Texte und Abhandlungen, Reihe I, Abhandlungen, 57), 120 ff., 171 ff.

<sup>46</sup> Vgl. Boenke, Körper, Spiritus, Geist (wie Anm. 45), 180 f.

<sup>47</sup> Ebd.

<sup>48</sup> Platner, Anthropologie 1772 (wie Anm. 12), 54–57 (§§ 193–201). „Wenn wir nicht wissen, wo wir sind und wann wir sind, so sind wir unser nicht bewußt“ (§ 193).

Auch in der *Logik und Metaphysik* von 1795 wird das Bewußtsein sowie die Seele als substantielle Einheit und Identität durch das „Gefühl“ des eigenen Denkens bestimmt:<sup>49</sup>

„In allem Bewußtsein der Vorstellung ist das Gefühl *ich denke*: und in diesem das allgemeine Gefühl *Ich*. Ohne dieses ist also kein Bewußtseyn möglich; mithin keine völlige Vorstellung“.<sup>50</sup>

Hier verstärkt Platner sogar die Bedeutung des *Selbstgefühls* für die Konstitution des Bewußtseins, flankiert durch vehemente Kritik an Kant, insbesondere an dessen kritischer Zurückweisung der Vorstellung, die Seele sei Substanz. Doch hatte er sich bereits zwei Jahre zuvor in den *Aphorismen* kritisch mit Kants „Paralogismus“ in der KrV auseinander gesetzt.<sup>51</sup>

Den beiden Hauptwirkungen der Seele – dem Denken und dem Wollen – entsprechend, nimmt Platner zwei Grundkräfte derselben an.<sup>52</sup> Aus diesen Komponenten bestehe das Wesen der Seele.<sup>53</sup> Die Kraft zu denken entspricht demnach der „Einsicht der Einstimmung und des Widerspruchs“.<sup>54</sup> Sie ist „die oberste Kraft aller Seelen“, die Vernunft. Alle Verstandeskräfte sind „Äußerungen und Formen der Vernunft“.<sup>55</sup>

### 3. Die Gemeinschaft von Seele und Körper

Platner anerkennt die Zulässigkeit der Frage nach der Gemeinschaft von Körper und Seele. Er versteht darunter (wie viele Philosophen und Mediziner seiner Zeit) „die Art und Weise [...], wie aus Bewegungen der Materie in der Seele Ideen, und aus den Ideen in der Seele Bewegungen in der Materie entstehen [...]“.<sup>56</sup> Für ihn kann also die Frage nach der Gemeinschaft nicht sinnlos sein. Hinsichtlich der Beantwortung der *wie*-Frage nimmt er allerdings eine skeptische Haltung ein. In der Vorrede zur *Anthropologie* von 1772 erklärt er (wie andere vor ihm) den Zusammenhang von Körper und Seele als ein unentdeckbares „Geheimnis“ (X). Er ist überzeugt, „daß alle Untersuchungen über die Natur der geistigen und materiellen Substanzen, und über die Gemeinschaft beyder Arten, niemals zu einem festen Lehrgebäude gerathen werden“ (XIV).

<sup>49</sup> Vgl. Platner, *Logik und Metaphysik* 1795 (wie Anm. 15), §§ 70–85.

<sup>50</sup> Ebd., § 72.

<sup>51</sup> Ernst Platner, *Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte*. Ganz neue Ausarbeitung. Erster Theil, Leipzig 1793, 335 ff.

<sup>52</sup> Platner, *Anthropologie* 1772 (wie Anm. 12), Fünfte Lehre, 30–32 (§§ 107–117).

<sup>53</sup> Ebd., 33 (§ 122).

<sup>54</sup> Ebd., 31 f. (§ 112).

<sup>55</sup> Ebd., 32 (§ 113).

<sup>56</sup> Ebd., Vorrede, X.

Dennoch hält er nicht *alle* Untersuchungen in dieser Frage für nutzlos. Worin der Zusammenhang auch immer bestehen mag und wie er zu begreifen ist – er wird von Platner als wirklich vorhanden vorausgesetzt und zum Gegenstand der „Beobachtung“ des gegenseitigen Verhältnisses von Körper und Seele erklärt (XI). Das Faktum einer wechselseitigen Beeinflussung von Körper und Seele wird nämlich durch die je eigene *Empfindung* bezeugt (XII). Dabei sei es gleichgültig, wie die Beeinflussung geschehe, ob durch vorherbestimmte Harmonie oder durch reellen Einfluß (XII).

Platners Art des Umgangs mit dem Problem der Gemeinschaft von Körper und Seele, die darauf hinausläuft, es für unlösbar zu erklären, unterscheidet sich von einer anderen klassischen Art, nach der die Gemeinschaft der beiden Substanzen in ihrer Beziehung auf Gott (als unendliche Substanz) bestehe, innerhalb welcher sie miteinander identisch und in diesem Sinne zu *begreifen* seien (Descartes, Spinoza, Leibniz, Malebranche).<sup>57</sup> Platner ist mit diesen Erklärungsweisen vertraut. Er hält sie allerdings für widerlegt und favorisiert die Theorie des reellen Einflusses des Körpers in die Seele (*influxus physicus*).<sup>58</sup> Man könnte daher auch sagen, daß Platner, indem er auf der einen Seite das Gegebensein des wechselseitigen Einflusses bejaht und auf der anderen Seite die Beantwortbarkeit der Frage nach der Art der Beziehung beider Substanzen aufeinander verneint, inkonsequent ist.

Um das Problem der *Gemeinschaft* als Problem der Abhängigkeit der Seele vom Körper zu verstehen, sind im wesentlichen zwei Gesichtspunkte zu berücksichtigen: *erstens* die Immaterialität und der Substanzcharakter der Seele und *zweitens* (im Widerspruch dazu) die Beschränkung ihres Erkenntnisvermögens. Diese besteht darin, daß die Seele nicht selbstreflexiv ist. Sie kann sich nicht selbst denken oder beobachten ohne eine Beziehung auf eine Körperempfindung (§§ 200, 287). Alle Begriffe erhält sie erst durch Eindrücke des Gehirns (§ 287). Sie produziert selbst keine Ideen (§ 428), und sie verfügt auch nicht über angeborene Begriffe (§ 191).

Platner begründet die Notwendigkeit der Annahme einer Gemeinschaft (oder „Vereinigung“) von Seele und Körper in der Siebten Lehre der *Anthropologie* von 1772. Dort wird zunächst gezeigt, warum die Seele der Gesellschaft des Körpers bedarf. Bloß für sich genommen wäre sie nämlich nicht das, was sie ist. Sie hätte keine Vorstellungen von der Welt (als Inbegriff von Dingen außer mir) und könnte deshalb auch kein Bewußtsein ihrer selbst haben. Sie wäre also nicht Seele (§§ 127–129). Diese Konsequenz würde sich unweigerlich ergeben, weil die Seele selbst über kein Vermögen sinnlicher Wahrnehmung

<sup>57</sup> Vgl. Michael Wolff, Das Körper-Seele-Problem (wie Anm. 1), 156 ff. Vgl. Euler, Bewußtsein – Seele – Geist (wie Anm. 1), 33–44.

<sup>58</sup> Vgl. Platner, Anthropologie 1772 (wie Anm. 12), 91–95 (§§ 301–311).

verfügt. Also ist sie auf die Verbindung mit dem Körper angewiesen, um zu solchen Wahrnehmungen zu gelangen (vorausgesetzt, sie erzeugt nicht selbst ihre Ideen, vgl. § 123). Das ist die „Absicht“ ihrer Verbindung – oder man kann auch sagen: der *Zweck* derselben. Dementsprechend wird das Verhältnis der Seele zum Körper so ausgelegt, daß der Körper der Seele insofern als „Werkzeug“ (oder *Mittel*) dient, als er sie mit Vorstellungsinhalten versorgt, und zwar in einer Form, in der Wahrnehmungsdaten für die Seele verfügbar werden. (vgl. § 130). Eigentlich ist jedoch nicht der ganze Körper Organ der Seele, sondern bloß das Gehirn, das Platner als „System“ der Werkzeuge verstanden wissen will, die „die Gegenstände der Welt nach der Lage des Körpers verfeinert vorstellen“ (§ 131). Insofern besteht die *Gemeinschaft* in der Abhängigkeit der Seele vom Körper hinsichtlich des Denkens (§ 138). Dies ist jedoch nur eine Seite der Gemeinschaft. Denn die Seele wirkt auch durch ihre zweite Grundkraft, das *Wollen*, auf die Außenwelt. Daraus ergibt sich laut Platner ein umgekehrtes Abhängigkeitsverhältnis: Um bestimmte Bewegungen ausüben zu können, hängt der Körper von der Seele hinsichtlich des Wollens ab. Das ist die zweite Seite der Gemeinschaft. Die Gemeinschaft von Körper und Seele wäre somit eine wechselseitige Abhängigkeit von Körper und Seele (§ 138). Dieses Resultat hat aber angesichts des Beweisganges für die Abhängigkeit des Körpers von der Seele (§§ 134–138) keine Gültigkeit. Denn in Wahrheit wird darin eine zweifache Abhängigkeit *der Seele vom Körper* nachgewiesen. Die Seele für sich kann nämlich unmittelbar gar nicht in die Welt wirken (§ 135). Um ihren Willen äußern und realisieren zu können, bedarf sie ‘feiner’ körperlicher „Werkzeuge“, durch die sie „nach den Gesetzen der Natur“ in die Welt wirken kann (§§ 136, 137).

Noch problematischer ist jedoch die in § 139 vorgenommene Verquickung mit Raum und Zeit. Die *Gemeinschaft* wird nämlich nun so konkretisiert, daß die Seele mit dem Körper unmittelbar in einem Verhältnis der Gleichzeitigkeit stehe. Aus dem zusätzlichen Gedanken, daß simultane Dinge „außer einander“ (nämlich räumlich getrennt) „und beysammen“ (nämlich zugleich) seien, folgt dann der Schluß: „Also sind Leib und Seele beysammen“ (§ 139).

Der gezogene Schluß kann nicht voraussetzungslos gelten. Erstens müssen Körper und Seele als Substanzen im Sinne von selbständig und für sich existierenden *Dingen* gedacht werden, um „außereinander“ sein zu können; zweitens muß vorausgesetzt werden, daß jede Substanz (unter Ausschließung aller anderen) nur je einen Ort einnimmt (vgl. § 140). Angenommen, diese Voraussetzungen gelten, dann ist der Schlußsatz falsch. Er müsste vielmehr lauten: „Also sind Leib und Seele beysammen *und außereinander*“. In diesem Falle wäre die Argumentation aber insofern zirkulär, als die Wahrheit des Schlußsatzes schon vorausgesetzt wird.

Die folgenden §§ werden allerdings zeigen, daß Platner mit seiner gewagten

Argumentation darauf abzielt, der Redeweise von einem *Seelensitz* im Körper Sinn zu verleihen und diesen Sitz auch anatomisch zu bestimmen.

#### 4. Sitz und Organ der Seele

Die Frage nach dem *Sitz der Seele* ist seit der Antike ein Thema der Philosophie und der Medizin. Sie wurde jedoch unterschiedlich interpretiert. Im 18. Jahrhundert gab es wenigstens zwei Verständnisweisen dieses Ausdrucks: Entweder wurde nach dem Ort der Seele im Körper gefragt, und dann beinhaltete die Antwort – um die eingangs erwähnte Differenzierung Kants wieder aufzugreifen – die *communio* von Leib und Seele; oder es wurde nach der *Funktion* bzw. den *Funktionen* der Seele (oder ihrer verschiedenen Vermögen) im Hinblick auf verschiedene Körpervorgänge gefragt, und dann bezog sich die Antwort auf das *commercium* von Körper und Seele. Die beiden Fragen wurden nicht immer klar genug voneinander getrennt. Diese Undifferenziertheit ist auch Platner vorzuwerfen. Denn bei ihm wird zwar deutlich, daß er zuletzt auf die *lokale* Gegenwart der Seele im Körper hinaus will. Das Wort „Ort“ kann jedoch auch einen logischen Ort bezeichnen. Platner geht in § 140 der *Anthropologie* (1772) von festen *Ortsverhältnissen* zwischen verschiedenen existierenden Dingen aus. Da für Substanzen aber gilt, daß sie „nur an einem Orte“ sein können (denn sie bestehen je für sich und sind unveränderlich und unbeweglich), schließt er darauf, daß die Seele sich innerhalb des Körpers – wohl weil vorher ihr Beisammensein festgestellt wurde – „irgendwo an einem Orte“ befinden müsse (ebd.). Will man diesen Ort näher bestimmen, so muß man beachten, daß der *Sitz der Seele* nicht nur den Aufenthaltsort (die anatomische Stelle) der Seele innerhalb des Körpers meinen kann, sondern auch die Bezeichnung für den (logischen) Ort, „in welchem die Grenzen des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Seele und Körper sind“ (§ 142). Dieser Ort drückt offenbar ihre Gemeinschaft im Sinne des *commercium*, d.h. ihre Beziehbarkeit aufeinander aus, m.a.W. ihre *Identität*.

Trotz alledem erweist es sich im letzten § der Siebten Lehre, daß Platner den Körperteil identifizieren möchte, dem der Seelensitz anhaftet. Denn er findet die Stelle, an der Körper und Seele wechselseitig „am nächsten“ voneinander abhängen. Das sei nun das Mark des Gehirns (d.i. das Großhirn), und also sei dies der Sitz der Seele (§ 143). Der Nachweis, daß das „Gehirnmark“ der *Sitz der Seele* sei, wird in der Neunten Lehre (§§ 159–163) geführt. Aus der Doppelstruktur der Seele (Denken und Wollen) ergeben sich zwei Anforderungen, die an den Körperteil zu stellen sind, der den Seelensitz repräsentiert: In ihm muß „die Abhängigkeit der Seele vom Körper in Ansehung der Empfindungen am unmittelbarsten“ sein, und der Wille muß in bezug auf die willkürlichen



Körperbewegungen „zunächst“ wirken (§ 163). M.a.W. an dem Organ, welches *Sitz* der Seele ist, muß die größtmögliche Übereinstimmung zwischen Seele und Körper bestehen. Neuroanatomische Befunde verhelfen Platner zu der Überzeugung, „daß das Gehirnmark derjenige Theil im menschlichen Körper [ist], in welchem die Grenzen der gegenseitigen Abhängigkeit [] oder Gemeinschaft der Seele und des Körpers sind [], folglich [...] der Sitz der Seele [ist]“ (§ 163). Diese Erkenntnis beruht nach Platner auf der *Erfahrung*, daß „alle“ Empfindungen und willkürlichen Bewegungen der Nerven im Gehirnmark entstehen (§ 160) und daß einerseits die Bewegung des für die Empfindung benötigten „Nervensaftes“ im Gehirnmark endet, andererseits die Bewegung der für die Aktivierung der Körpermuskulatur erforderlichen „Lebensgeister“ an derselben Stelle anfängt (§§ 161–162). Diese Zusammenhänge betreffen zwar – was ihren empirischen Gehalt betrifft – die Physiologie als das Herzstück der *medizinischen* Anthropologie, das insoweit philosophisch uninteressant ist, als es historisch vielfache und im Grunde genommen zufällige Abwandlungen durchlaufen hat,<sup>59</sup> aber an diesen Phänomenen offenbaren sich auch die Schwächen des Versuchs, das „Problem“ der Gemeinschaft mit unzureichenden rationalen Mitteln aufzulösen.

### 5. Nervensaft, Lebensgeister und Impressionen (materielle Ideen)

Seit Descartes war es üblich geworden, die physiologischen Vorgänge im menschlichen Körper, die für das Zusammenwirken von Leib und Seele notwendig zu sein schienen, dadurch zu erklären, daß feinste, unsichtbare Partikel (Luft, Hauch, Staub) – von Descartes „Lebensgeister“ (*esprits animaux*, *spiritus animalis*) genannt – angenommen wurden, die über die (hohlräumigen) Nervenleitungen zwischen dem Gehirn und den übrigen Körperorganen zirkulierten und durch ihre mechanischen Bewegungsanstöße Empfindungen, Gedanken, Muskelbewegungen usw. auslösten.<sup>60</sup> Bei allen Abänderungen in Ein-

<sup>59</sup> So hat der Neuroanatom von Soemmerring auf der Grundlage eigener Laborversuche einerseits und der transzendentalen Naturlehre Kants auf der anderen Seite die physiologische Theorie des Seelenorgans aufgestellt, das Sitz und Funktion in den flüssigen Teilen des Gehirns hat. Sowohl die empirischen als auch die rationalen Belege, die er anführte, fanden zwar für kurze Zeit gebührende Beachtung in philosophischen und medizinischen Gelehrtenkreisen, konnten aber letzten Endes seine Hypothesen nicht beweisen. Vgl. Werner Euler, *Die Suche nach dem „Seelenorgan“*. Kants philosophische Analyse einer anatomischen Entdeckung Soemmerrings, in: *Kant-Studien* 93 (2002), 453–480, hier 461–464.

<sup>60</sup> Die Annahme eines sich in den Nervenbahnen bewegenden „Spiritus“, der seelische Vorgänge im Körper steuert, führt jedoch auf die vorcartesianische Philosophie in der Renaissance zurück (vgl. Boenke, *Körper, Spiritus, Geist* [wie Anm. 45], 120 ff., 171 ff.).